ZNAK

MIESIĘCZNIK

PIĘTNAŚCIE GŁOSÓW O MODLITWIE

Stefan Moysa SJ PODSTAWY DIALOGU EKUMENICZNEGO

Karl Rahner . . O SCHEMACIE „DE ECCLESIA"

Stanisław Nagy SCJ, Ks. Zygmunt Michelis

SPOTKANIE EKUMENICZNE

Thomas Merton AUTOBIOGRAFIA (cd.)

Kardynał Suenens o reformie zakonów

Aktualność Bergsona • Współczesna krytyka literacka

KRAKÓW

Rok XV Grudzień (12) 1963

114

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres Administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie	zł 36.—	kwartalnie	zł 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 18. X. 1963 Druk ukończono w grudniu 1963
Format A-5 Papier druk. sat. kl. VII 61 × 86 60 g Ark. druk. 8,25
Zam. nr 426 22. X. 1963 Nakład 7.000 + 350 egz. F-11

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK Rok XV Nr 114 (12)
Grudzień 1963
KRAKÓW

STEFAN MOYSA SJ

ZAŁOŻENIA I PODSTAWY WSPÓŁCZESNEGO DIALOGU MIĘDZYWYZNANIOWEGO

ZMARŁY papież Jan XXIII, w swoim przemówieniu podczas otwarcia soboru powszechnego, wypowiedział słowa, które wywołały wiele komentarzy i dyskusji: „Kościół zawsze przeciwstawiał się błędom — stwierdził papież. Nieraz potępiał je i to bardzo surowo. Lecz dzisiaj Oblubienica Chrystusowa zamiast walczyć bronią surowości woli stosować miłosierdzie jako lekarstwo. Uważa bowiem, że lepiej odpowie potrzebom swojej epoki, gdy zamiast potępienia błędów, bardziej uwydatni bogactwa swojej nauki" [1]. Słowa te zostały entuzjastycznie przyjęte w całym świecie; niektórzy byliby nawet skłonni wyolbrzymić ich znaczenie i podzielić historię Kościoła na dwie epoki: od św. Pawła do Jana XXIII i od Jana XXIII do chwili obecnej. Chociaż nie można się zgodzić na takie postawienie sprawy, różnica w postępowaniu Kościoła jest niezaprzeczalna. Świadczy o tym między innymi cały przebieg pierwszej sesji Soboru, który szukał przede wszystkim tego, co łączy ludzi różnych poglądów, usiłował znaleźć sformułowania mające pastoralne i ekumeniczne znaczenie do tego stopnia, że przymiotnik „pastoralny" stał się zawołaniem skupiającym koło siebie zapatrywania znacznej większości Ojców, jakimś absolutnym wymogiem, od którego nie sposób było się uchylić. Tej ewolucji w sposobie odnoszenia się Kościoła nie można ograniczyć jedynie do postępowania urzędu nauczycielskiego. Jest to pewna odmienność postaw, która ogarnęła nie tylko katolicyzm, ale cały świat chrześcijański

[1] Przemówienie na otwarcie Soboru, *Acta Ap. Sedis*, 54 (1962), 792; 49 (1962), 1383.

i którą można scharakteryzować jako przejście od postawy polemicznej do dialogu ekumenicznego.

Dialog ekumeniczny jest czymś niezmiernie charakterystycznym dla współczesnej myśli religijnej, jest zjawiskiem wzbudzającym wielkie nadzieje nie tylko dla przyszłości chrześcijaństwa, ale i całego świata. Odbywa się bowiem z wielką obiektywnością, poszanowaniem cudzych poglądów, kulturą i trzeba powiedzieć z bardzo pozytywnymi wynikami do tego stopnia, że chrześcijanie dzisiaj przewodniczą w sztuce prowadzenia dialogu i o ile dawniej mogli być zgorszeniem dla świata, o tyle obecnie wskazują drogę, po której powinno pójść porozumienie między poszczególnymi grupami społecznymi, aby mogło doprowadzić do upragnionej jedności rodziny ludzkiej.

PODSTAWY DIALOGU EKUMENICZNEGO

Każda rozmowa jest kontaktem między osobami ludzkimi, jest dawaniem i przyjmowaniem, wzajemnym otwarciem się i gotowością, aby drugiemu udzielić tego, co uważam za dobro, ale równocześnie też przyjąć od niego pewne wartości. Dlatego podstawą prawdziwego dialogu musi być poszanowanie osoby ludzkiej, uznanie tego, że jest ona czymś niepowtarzalnym, że jest podmiotem praw i obowiązków, że posiada pewne przekonania, które głoszone są szczerze, bez ubocznych względów. Obustronne uznanie pewnej, minimalnej chociażby, skali wspólnych, niezmiennych wartości moralnych zakorzenionych w duchowej rzeczywistości osoby ludzkiej, stanowi konieczny punkt wyjścia każdego dialogu.

W dialogu międzywyznaniowym istnieje w rzeczywistości znacznie więcej niż ta wspólnota osobowa. Istnieje braterstwo wynikające z wspólnie wyznawanej wiary w Chrystusa i z ważnie udzielonego Chrztu Świętego. Chrzest stawia każdego chrześcijanina w jakiejś odnośni do Mistycznego Ciała Chrystusa i stwarza związki między Jego członkami, które są znacznie silniejsze niż sama więź międzyludzka.

Dialog opierający się na tych związkach nie ma w sobie nic z jakiejś taktyki usiłującej drugiemu człowiekowi narzucić własne poglądy. Nie dlatego, że należałoby odradzić nawrócenie. Jeżeli katolik jest szczerze przekonany, że w Kościele katolickim znajduje się pełnia Objawienia, to szczera miłość bliźniego nakazuje mu się cieszyć, jeżeli ktoś dochodzi do większego światła i pełniejszej prawdy. Powinien też dla tego celu pracować. Prawdziwa apostolska postawa będzie jednak przede wszystkim świadczeniem o swojej wierze, o Kościele katolickim, aby okazać go jako znak i pozwolić mu spokojnie promieniować. Niespokojne szukanie nawróceń za

wszelką cenę, wyraźny prozelityzm, wywołuje u niekatolików odruchy obronne, nieufność i udaremnia pracę ekumeniczną. Uczestnicy dialogu ekumenicznego kierując się tylko miłością i poszanowaniem wzajemnym należnym każdemu człowiekowi, będą traktowali się z wielką życzliwością, robiąc duże wysiłki, aby zrozumieć osobisty punkt widzenia partnera. Równocześnie zaś taki sposób podejścia będzie nacechowany krytycznym spojrzeniem na siebie, prawdziwą pokorą, poczuciem winy, która ciąży na wszystkich chrześcijanach za spowodowanie rozłamu, i chęcią odpokutowania za nią.

R. Schutz w ten sposób opisuje sztukę prowadzenia prawdziwego dialogu: „Aby umieć prowadzić dialog, nie wystarcza zadowalać się długimi monologami, w których człowiek sam siebie słucha, ale trzeba umieć też i milczeć, aby uchwycić od wewnątrz myśl i stanowisko swojego rozmówcy. W dialogu nie można iść za własną myślą, według właściwych nam schematów i kategorii, do których przyzwyczailiśmy się, ale trzeba umieć odpowiedzieć drugiemu człowiekowi w ramach jego własnego systemu, aby w ten sposób spowodować jego otwarcie. W dialogu nie chodzi o to, aby podejmować wytarte argumenty polemiczne, ale trzeba zobaczyć drugiego człowieka takim, jakim on chce być, nie zaś za pośrednictwem obrazu, który przekazały nam wieki bezpłodnej opozycji. Trzeba się spotkać, trzeba się wzajemnie przeniknąć, trzeba się zapoznać z teologią, filozofią, duchowością, nawet z całą skalą wartości moralnych całkowicie różną od własnych do tego stopnia, że wydaje się nie mieć z nią żadnego związku. A to po prostu dlatego, że trzeba się kochać w prawdzie. To wszystko zaś wymaga czasu, by móc odnaleźć właściwy ton, uwolnić się od nieufności, okazać się takim, jakim się w rzeczywistości jest. Dialog jest przeciwieństwem polemiki" [2].

Pierwszym obowiązkiem partnerów rozpoczynających dialog jest szczere, pełne świadczenie o swoich przekonaniach chrześcijańskich. Trzeba przede wszystkim wzajemnie dać się poznać. Świadectwo to winno się uwolnić od rzeczy drugorzędnych, obcych naleciałości, a nawiązać do najbardziej oryginalnych, autentycznych tradycji swego wyznania. Ta myśl pierwotna jest zwykle bardziej zbliżona do prawdziwej interpretacji Objawienia niż późniejsze naleciałości. Łatwiejsze jest porozumienie katolika z Lutrem niż z liberalnym teologiem protestanckim XIX wieku. Teolog katolicki łatwo dojdzie do porozumienia z teologią prawosławną czerpiącą natchnienie od Ojców greckich, ale bardzo trudno znajdzie z nią wspólny język, jeżeli znajduje się ona pod wpływem Kanta lub Hegla.

---

2 *Pour un bon écumenisme*, „Verbum Caro", (1957), 7.

Wzajemne dokładne poznanie się pozwoli się przekonać, że bardzo wiele różnic między wyznaniami chrześcijańskimi dotyczy tylko terminologii. Szerokiego rozgłosu nabrała praca znanego teologa soborowego H. Künga, który analizując naukę Bartha o usprawiedliwieniu, równocześnie zaś przełożywszy na język biblijny naukę Soboru Trydenckiego, doszedł do wniosku, że są one identyczne [3]. Zapewne stanowisko Künga jest jeszcze dyskusyjne, ale w każdym razie otwiera możliwość porozumienia i świadczy, że zagadnienie, które było punktem wyjścia reformacji i początkiem rozejścia się, nazwane przez Lutra *„articulus stantis et cadentis Ecclesiae"*, może być przez obie strony jednakowo pojmowane.

Obopólna dokładna znajomość umożliwi również uchwycenie zasadniczych prawd wspólnych poszczególnym wyznaniom chrześcijańskim. Są to niesłychanie ważne elementy i wielkie zaczyny jedności chrześcijaństwa. Takimi prawdami są wiara w Chrystusa, w Trójcę św., w suwerenną nadrzędność łaski Bożej, w moc uzdrawiającą Chrztu. Nie są to prawdy odizolowane od całości Objawienia, rzucają światło na inne i dopomagają do przezwyciężenia różnic. Doświadczył tego Światowy Ruch Ekumeniczny, który poszedł pierwotnie po linii generalnej konfrontacji stanowisk odnośnie zagadnienia Kościoła. Wielkie rozbieżności nie dawały szans porozumienia. Od konferencji w Lund w 1952 r. nastąpił decydujący zwrot. Postać Chrystusa stała się centrum teologicznych poszukiwań Światowego Ruchu Ekumenicznego. Przekonano się, że prawdziwe zrozumienie Kościoła musi zakładać zrozumienie Chrystusa i Jego dzieła. Owoce tej zmiany okazały się na zebraniu w New Delhi w 1961 r., które, poszerzając bazę międzychrześcijańskiego porozumienia, posunęło naprzód sprawę jedności. Uczestnicy Ruchu Ekumenicznego nieraz wyznają, że dopóki rozważają różnice zachodzące między nimi, wydaje im się, że stoją przed nieprzezwyciężalnymi przeszkodami, gdy zaś zbliżają się do Chrystusa, to czują, jak wzrasta jedność między nimi.

Obok prawd wspólnych musi dialog ekumeniczny uwydatnić odpowiednio różnice teologiczne. Dialog ekumeniczny nie jest sposobem przedstawienia ukróconej prawdy, nie służy do tego, aby chrześcijanie wzajemnie się oszukiwali. Zamazywanie i lekceważenie różnic nie jest tylko pokusą teologów ekumenicznych, ale przede wszystkim szerokich mas wierzących, które, zniecierpliwione długimi dyskusjami teologicznymi, chciałyby przejść nad nimi do porządku dziennego i szukać zjednoczenia na innej drodze. Dla każdego jednak głębiej myślącego i poważnie traktującego prawdę

---

[3] H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.

chrześcijanina jasną jest rzeczą, że nie można dowolnie obcinać Objawienia, przyjmując tylko to, co wspólne wszystkim wyznaniom, i że nie ma mowy o prawdziwej chrześcijańskiej jedności, jeżeli nie będzie zasadniczej jedności we wierze. Nic nie uratuje ekumenizmu od mozolnego przedzierania się przez gąszcz trudności teologicznych, które trzeba ostatecznie wyjaśnić.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC DIALOGU EKUMENICZNEGO

Słyszy się jeszcze dzisiaj, że Kościół katolicki nie może być partnerem dialogu ekumenicznego. Twierdzenie to wychodzi zwykle z kół konserwatywnych po jednej i drugiej stronie „frontu". Po stronie katolickiej całą kwestię zjednoczenia zbywa się najprawdziwszym skądinąd powiedzeniem, że Kościół nie może odstąpić od objawionych prawd dogmatycznych i że wobec tego chrześcijanie odłączeni muszą wyłącznie sami przebyć drogę, która ich dzieli od jedności z katolicyzmem. Po drugiej stronie natomiast prawie powszechnym było do niedawna twierdzenie, że nie ma mowy o dialogu, dopóki Kościół katolicki nie wyrzeknie się swych pretensji do wyłącznego posiadania prawdy i absolutnie nieomylnego autorytetu.

W rzeczywistości jednak stanowisko katolickie nie tylko nie uniemożliwia, ale wprost zaprasza do dialogu, który zresztą staje się coraz intensywniejszy i w którym Rzym najwyraźniej przewodniczy. Dzisiaj można mówić o prawdziwym ekumenizmie katolickim; termin ten, odrzucany do niedawna z obawy przed pomieszaniem z protestanckim ruchem ekumenicznym, zyskał już sobie powszechne uznanie wśród teologów katolickich i wejdzie zapewne niebawem do oficjalnych dokumentów kościelnych.

Podstawy tego ekumenizmu można by za Thilsem ująć w następujące zasady:

1) Uznanie, że kwestia jedności chrześcijańskiej nie może być traktowana wyłącznie na płaszczyźnie indywidualnych nawróceń, ale stanowi problem dotyczący poszczególnych odłączonych wspólnot chrześcijańskich. Wspólnoty te trzeba brać takimi, jakie są, i określić ich istotę z punktu widzenia teologii katolickiej. Przełomowym momentem, jeżeli chodzi o zastosowanie tej zasady, było utworzenie Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan, przez które Kościół, według wyrażenia o. Congar, pierwszy raz wszedł w strukturę dialogu.

2) Stwierdzenie, że wyznania odłączone posiadają również pewne autentyczne choć niekompletne wartości, których nie będą musiały się wyrzec przy powrocie do Kościoła katolickiego.

3) Wartości te mogą rzeczywiście chociaż nie substancjalnie wzbogacić Kościół katolicki [4].

W świetle tych zasad praca zjednoczeniowa Kościoła katolickiego przestaje być tylko daremnym nawoływaniem odłączonych chrześcijan do powrotu. Kościół nie jest sytym posiadaczem prawdy, który niczego nie potrzebuje i pragnie tylko innym swych dóbr udzielać. Przeciwnie, Kościół katolicki wchodzi jako partner do dialogu w tym przekonaniu, że prawda, którą posiada, nie została jeszcze całkowicie wyjaśniona, że także chrześcijanie odłączeni mogą w tym wyjaśnieniu dopomóc, że droga do jedności musi być wspólnie przemierzona. Jedność nie zrealizuje się przez powrót do tego stanu, który istniał przed podziałem, bo wszystkie wyznania chrześcijańskie, a także i Kościół katolicki przeszły swój historyczny, nieodwracalny rozwój. Jedyna droga do jedności to droga świadomego pójścia naprzód, świadomego rozwoju ku pełniejszej katolickiej prawdzie, aż do osiągnięcia widzialnego zjednoczenia w poddaniu się Królestwu Jezusa Chrystusa, takiemu, jakie głosili Apostołowie, choć w różnorodności zewnętrznych form i zwyczajów [5]. Do tej pełni w Chrystusie inaczej dąży Kościół katolicki, inaczej wspólnoty od niego odłączone, ale cel, który przed nimi stoi, jest jeden.

EKUMENICZNE DĄŻENIE DO PEŁNIEJSZEJ PRAWDY

W dążeniu do jedności chrześcijan naczelne miejsce zajmuje usiłowanie pogłębienia chrześcijańskiej prawdy. To pogłębienie jest możliwe mimo sformułowań dogmatycznych, które Kościół głosi jako prawdy objawione przez Boga. Zapewne Kościół katolicki musi odrzucić wszelki relatywizm dogmatyczny. Nie on tworzy dogmaty, ale otrzymuje je zawarte w depozycie wiary i przekłada do wierzenia. Zdanie dogmatyczne w swojej zasadniczej afirmacji nie może ulegać zmianom, gdyż nie może być uznane za fałszywe to, co Bóg raz objawił, ani też nie może ulegać powiększeniu depozyt wiary powierzony Apostołom. Należy jednak poczynić następujące uwagi:

1) Zdanie dogmatyczne jest z konieczności wyrażone w pojęciach ludzkich i jako takie nie wyraża w sposób pełny i adekwatny rzeczywistości zbawczej, którą oznacza.

2) Należy odróżnić samą prawdę przedstawioną, od jej zewnętrznego sformułowania. Na potwierdzenie tego można przytoczyć

[4] G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement écumenique*, Louvain 1955, s. 163.

[5] Por. M. J. Le Guillou, *L'Église et le Mystère*, w *L'Église en plénitude*, Paris 1961, s. 11.

autorytet Jana XXIII, który w swoim przemówieniu na otwarcie soboru stwierdza: „Co innego jest bowiem depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w naszej czcigodnej nauce, co innego sposób, w który zostają one wyrażone, zachowując jednak ten sam sens i zasięg" [6]. Sformułowanie nauki jest rzeczywiście w jakiś sposób historycznie uwarunkowane, wyrażone językiem danej epoki. Wystarczy wziąć do ręki orzeczenia Synodu Kartagińskiego, Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I, aby się o tym przekonać.

3) Prawdy dogmatyczne zdefiniowane, które powstały w walce z herezjami, nie wyrażają koniecznie najbardziej centralnych prawd wiary w Objawieniu chrześcijańskim, jego najgłębszych aspektów. Prawda na przykład o Bożym planie zbawienia w Chrystusie, która jest ośrodkiem przepowiadania św. Pawła, nie jest przedmiotem specjalnej definicji dogmatycznej. Stąd konieczność usytuowania definicji dogmatycznej w całości Objawienia chrześcijańskiego zawartego w źródłach i przepowiadanego także przez zwyczajny urząd nauczycielski Kościoła. Wówczas dopiero zostanie uwydatniona należyta hierarchia i harmonia poszczególnych prawd chrześcijańskich [7].

W tych określonych ramach możliwy jest prawdziwy postęp dogmatu, postęp w wyrażeniu i przyswojeniu sobie prawdy dogmatycznej. Można więc szukać dogmatycznego zbliżenia z chrześcijanami odłączonymi, nowych sformułowań, które byłyby dla nich bardziej zrozumiałe, byleby nie przechodzić do porządku dziennego nad tym, co zostało już określone przez urząd nauczycielski. Nie można na przykład przyjąć jako podstawy porozumienia pierwszych soborów chrześcijańskich, pomijając orzeczenia Soboru Trydenckiego. Nowe sformułowania muszą wszystkie dawniejsze w sobie zawierać, choć mogą precyzować i uwydatnić pewne aspekty prawdy niedość jeszcze wyraźnie podkreślone [8].

Po tej drodze idzie praca obecnego soboru, który stara się wyrazić tę samą prawdę językiem dzisiejszym. Nie chodzi tylko o łatwiejsze jej zrozumienie przez współczesnego człowieka, ale o zapewnienie rozwoju rzeczywistości objawionej w dzisiejszym świecie, a także o spotkanie się z braćmi odłączonymi, którzy swoje przekonania wyrażają językiem bardziej biblijnym, bardziej konkretnym, egzystencjalnym.

Wpływ dialogu ekumenicznego na pogłębienie prawdy chrześcijańskiej zaznacza się też w tym, że wskazuje on na luki w teologii katolickiej, która nie zdołała ustrzec się od częściowej jednostron-

---

[6] Por. Y. Congar, *Aspects de l'écumenisme*, Bruxelles 1962, s. 37.

[7] Por. Y. Congar, *Foi et théologie*, Paris 1962, s. 70.

[8] Por. Labourdette, *La Foi* cyt. przez M. J. Le Guillou w *L'Eglise et le Mystère*, dz. cyt., s. 43.

ności spowodowanej między innymi wielowiekową polemiką antyprotestancką. Dialog dopomaga do uwydatnienia zagadnień pozostawionych dotąd w cieniu. Po Soborze Watykańskim I na przykład powstało obiegowe pojęcie władzy papieskiej jako władzy monarchicznej, absolutnej, niczym nieograniczonej. Takie pojęcie musiało wywołać sprzeciw chrześcijan odłączonych. Trzeba było tego sprzeciwu, aby zwrócić uwagę, że papiestwo nie jest monarchią absolutną w świeckim znaczeniu tego słowa, że kolegium biskupie posiada też zwyczajną władzę w Kościele i że stosunek między urzędem papieskim a kolegium biskupim jest niezwykle skomplikowany i daleki od tego uproszczonego obrazu. Dzisiaj teologia katolicka nadrabia także braki w należytym uwydatnieniu działania słowa Bożego, zapoznanego wskutek jednostronnego opracowania nauki o sakramentach. Słowo i sakrament okazują się komplementarnymi czynnikami w zbawczej działalności Kościoła. Są to tylko dwa przykłady, które ilustrują, jak teologia katolicka wskutek dialogu ekumenicznego dostrzega nowe problemy i coraz szerzej otwiera okno na prawdę.

Niczym jest jednak to, co zostało dotąd zrobione, wobec zadań na przyszłość, które teologii stawia dialog ekumeniczny. Stoi bowiem przed nią problem daleko idącego przebudowania i zmiany metody. Katolicka teologia nie może ograniczyć się jedynie do pewnego systemu zdań i tez, które należy w sposób niezmieniony powtarzać ufając, że ten sposób przedstawiania prawdy jest najlepszym ekumenizmem, który powinien unikać fałszywego irenizmu. Słynna soborowa debata o dwóch źródłach Objawienia wykazała, że sposób ten jest z ekumenicznego punktu widzenia niewystarczający i stanowi wielowiekowe już dreptanie na miejscu [9]. Wszyscy katoliccy ekumeniści są również mocno przekonani, że trzeba unikać fałszywego irenizmu i przedstawić naukę katolicką w całej jej czystości. Trzeba jednak też skorzystać z dobroczynnego szoku, który powoduje ekumenizm i w całkowitej wierności urzędowi nauczycielskiemu Kościoła na nowo przemyśleć naukę katolicką w świetle źródeł biblijnych i patrystycznych, aby wyrazić ją w sposób żywy, konkretny, dostępny dla chrześcijan odłączonych. Teologia musi łączyć metodę nauczania i przekazywania prawdy z wiernym Kościołowi poszukiwaniem [10]. Tylko po grun-

---

[9] Por. de Smedt, *Le dialogue écumenique. Intervention au Concile*, „Documentation Catholique", 60 (1963), 121.

[10] O. Congar w ten sposób charakteryzuje odmienność postaw teologicznych przejawiających się na soborze: *La différence d'attitude, serait en somme entre un enseignement — répetition et une fidélite — recherche*. W *Le bloc — notes du Père Congar*, „Informations Catholiques Internationales", (1963), Nr 182, s. 2.

townym odnowieniu teologii przeprowadzonym we wszystkich wyznaniach będą one mogły się spotkać w wyznawaniu prawdy objawionej.

KU PEŁNI ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Dialog ekumeniczny jest dobroczynny nie tylko dla rozwoju teologii. Powoduje też wzrost życia chrześcijańskiego, a tym samym głębsze zakorzenienie katolików w katolicyzmie. Kieruje bowiem życie chrześcijańskie wprost do Chrystusa. Zrozumienie postaci Chrystusa, spełnienie Jego pragnień i życzeń, zwłaszcza życzenia, „aby byli jedno", stanowi całą oś ekumenizmu. Tylko około postaci Chrystusa jedność ta może być prawdziwie zrealizowana.

Łączy się z tym zrozumienie zbawczej działalności Chrystusa w Kościele i w świecie. Jest nią realizacja planu Bożego, o którym wielokrotnie mówi św. Paweł i który nazywa przeważnie tajemnicą (Rzym 16 25—27; Kol 1 25—27; Ef 3 1—21). Tajemnica ta zakryta od wieków w Bogu została we właściwym czasie objawiona w Chrystusie. Streszczeniem tej tajemnicy jest sam Chrystus zbawiający świat „Nadzieja na chwałę" (Kol 1 27). Tajemnica ta jest z istoty swojej dynamiczna, ma się rozwijać, ma ogarnąć stopniowo cały świat, aż do chwili wypełnienia się wszystkiego, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15 28). Dlatego też Kościół, który realizuje tę tajemnicę, jest z istoty swojej katolicki, powszechny, ma realizować pełnię Chrystusa w całym świecie. Życie tajemnicą Chrystusa jest istotą autentycznego chrześcijaństwa i w tej tajemnicy spotykają się wszystkie wyznania. Wyznają one przeważnie to samo pojęcie tajemnicy Chrystusowej i mają na skutek wiary w Chrystusa i chrztu mniejsze lub większe w niej uczestnictwo. Jej pełne zrealizowanie, pełny udział wszystkich chrześcijan w niej będzie znakiem dla świata, znakiem obecności Chrystusa w Kościele [11].

Całe życie chrześcijańskie winno być funkcją tajemnicy Chrystusa działającego w Kościele, koło niej winno się wszystko koncentrować, ona ma być ośrodkiem pobożności chrześcijańskiej. Potężne ruchy ożywiające dziś Kościół, odnowienie liturgiczne, które skupia życie chrześcijańskie około tajemnicy Odkupienia, odnowienie biblijne, dzięki któremu Słowo Boże staje się pierwszym chrześcijańskim pokarmem duchowym, odnowienie teologiczne koncentrujące swoje zainteresowania około osoby Chrystusa i tajemnicy Kościoła, uświadomienie właściwego stanowiska człowieka świeckiego w Kościele, to wszystko zmierza do tego, aby pełniej realizować konsekwencje wynikające z życia tajemnicą Chrystusa w rozumieniu

[11] Por. Le Guillou, *L'Église et le Mystère*, dz. cyt., s. 14—36.

św. Pawła. Dzięki tym ruchom pobożność chrześcijańska skupia się na rzeczach zasadniczych, pogłębia się, uczy się odpowiednio szeregować wartości. Kult Matki Bożej i świętych, tak drogi katolicyzmowi, zajmuje w niej swoje właściwe miejsce, ale nie rozpraszające, nie odwodzące od Chrystusa, lecz prowadzące ku Niemu. Coraz większym anachronizmem staje się nadmiar różnych ubocznych praktyk pobożnych, nie połączonych z należytą czcią Chrystusa i ofiarnym apostolskim czynem chrześcijańskim wypływającym z życia Jego tajemnicą. Dialog ekumeniczny bardzo wpłynął i wpływa na uwydatnienie w katolicyzmie tych centralnych aspektów.

Ekumenizm nie tylko że nie jest ukróceniem wiary, ale wprost przeciwnie wymaga większej wiary i większego oddania się Bogu. Jest bowiem zaangażowaniem w przygodę, do której wzywa Bóg, i nieodwołalnym pójściem po tej drodze za wzorem Abrahama, który otrzymał rozkaz wyjścia ze swojej ziemi do kraju nieznanego. Ekumenizm jest dziełem Bożym, jest etapem historii zbawienia, którą pisze Bóg. Człowiek idący za wezwaniem Bożym, rzuca się jak gdyby w nieznane, dokładnie nie wie, jaką będzie droga i jaką końcowa forma jedności, chociaż jako katolicy wierzymy, że jedność zrealizuje się w Kościele Katolickim kontynuującym dzieło Apostołów i zawsze istniejącym centrum zjednoczenia. Osiągnięcie jedności nie będzie jednak zwycięstwem jednych chrześcijan nad innymi, będzie zwycięstwem Jezusa Chrystusa osiągniętym dzięki uznaniu całej Ewangelii i całej szerokości jej wymagań przez wszystkie wyznania chrześcijańskie. [12]

Dobroczynne skutki dialogu ekumenicznego nie umniejszają jego trudności i przeszkód. Wiadomo, że są one jeszcze bardzo duże. Wszelka elastyczność partnerów, najdalej posunięta chęć porozumienia, największe otwarcie, nie zapobiegną temu, że dialog znajdzie się niekiedy w ślepej uliczce. Nie trzeba zapominać, że chrześcijanie odłączeni są ludźmi nieraz bardzo przywiązanymi do swojej wiary i uważaliby sobie za zdradę odstąpienie od niej w jakimś istotnym punkcie. Różnice poglądów okażą się więc czasami nie do przezwyciężenia. Dialog musi wówczas ustąpić modlitwie; dalsze jego prowadzenie mogłoby zranić miłość. Ale milczenie, które wówczas zapanuje, oddanie głosu Chrystusowi, pozwoli przezwyciężyć moment krytyczny i we wzajemnej miłości oczekiwać bardziej sposobnego momentu, kiedy prawda jaśniej zabłyśnie.

Wydawałoby się, że można by tych przeszkód uniknąć, gdyby Kościół Katolicki był mniej nieubłagany w trwaniu przy swoim zdaniu, gdyby nie wysuwał na czoło prawdy dogmatycznej. Ale Kościół w dialogu ekumenicznym nie chce nikomu swoich poglą-

---

[12] Por. Y. Congar, *Aspects (...)*, dz. cyt., s. 92.

św. Pawła. Dzięki tym ruchom pobożność chrześcijańska skupia się na rzeczach zasadniczych, pogłębia się, uczy się odpowiednio szeregować wartości. Kult Matki Bożej i świętych, tak drogi katolicyzmowi, zajmuje w niej swoje właściwe miejsce, ale nie rozpraszające, nie odwodzące od Chrystusa, lecz prowadzące ku Niemu. Coraz większym anachronizmem staje się nadmiar różnych ubocznych praktyk pobożnych, nie połączonych z należytą czcią Chrystusa i ofiarnym apostolskim czynem chrześcijańskim wypływającym z życia Jego tajemnicą. Dialog ekumeniczny bardzo wpłynął i wpływa na uwydatnienie w katolicyzmie tych centralnych aspektów.

Ekumenizm nie tylko że nie jest ukróceniem wiary, ale wprost przeciwnie wymaga większej wiary i większego oddania się Bogu. Jest bowiem zaangażowaniem w przygodę, do której wzywa Bóg, i nieodwołalnym pójściem po tej drodze za wzorem Abrahama, który otrzymał rozkaz wyjścia ze swojej ziemi do kraju nieznanego. Ekumenizm jest dziełem Bożym, jest etapem historii zbawienia, którą pisze Bóg. Człowiek idący za wezwaniem Bożym, rzuca się jak gdyby w nieznane, dokładnie nie wie, jaką będzie droga i jaką końcowa forma jedności, chociaż jako katolicy wierzymy, że jedność zrealizuje się w Kościele Katolickim kontynuującym dzieło Apostołów i zawsze istniejącym centrum zjednoczenia. Osiągnięcie jedności nie będzie jednak zwycięstwem jednych chrześcijan nad innymi, będzie zwycięstwem Jezusa Chrystusa osiągniętym dzięki uznaniu całej Ewangelii i całej szerokości jej wymagań przez wszystkie wyznania chrześcijańskie. [12]

Dobroczynne skutki dialogu ekumenicznego nie umniejszają jego trudności i przeszkód. Wiadomo, że są one jeszcze bardzo duże. Wszelka elastyczność partnerów, najdalej posunięta chęć porozumienia, największe otwarcie, nie zapobiegną temu, że dialog znajdzie się niekiedy w ślepej uliczce. Nie trzeba zapominać, że chrześcijanie odłączeni są ludźmi nieraz bardzo przywiązanymi do swojej wiary i uważaliby sobie za zdradę odstąpienie od niej w jakimś istotnym punkcie. Różnice poglądów okażą się więc czasami nie do przezwyciężenia. Dialog musi wówczas ustąpić modlitwie; dalsze jego prowadzenie mogłoby zranić miłość. Ale milczenie, które wówczas zapanuje, oddanie głosu Chrystusowi, pozwoli przezwyciężyć moment krytyczny i we wzajemnej miłości oczekiwać bardziej sposobnego momentu, kiedy prawda jaśniej zabłyśnie.

Wydawałoby się, że można by tych przeszkód uniknąć, gdyby Kościół Katolicki był mniej nieubłagany w trwaniu przy swoim zdaniu, gdyby nie wysuwał na czoło prawdy dogmatycznej. Ale Kościół w dialogu ekumenicznym nie chce nikomu swoich poglą-

---

[12] Por. Y. Congar, *Aspects (...)*, dz. cyt., s. 92.

dów siłą narzucać. Chce jedynie świadczyć o prawdzie, świadczyć o swojej tajemnicy.

Chce tę tajemnicę w całej jej pierwotnej czystości rozwinąć przed oczyma wszystkich wierzących w Chrystusa. W tym oczyszczeniu tajemnicy Kościoła dopomagają bracia odłączeni. Kościół słuchając ich pytań usiłuje im odpowiedzieć w wierności swojej własnej tradycji, tradycji jak najbardziej szerokiej, katolickiej, w której każde wyznanie może odnaleźć swoje słuszne aspiracje. Czyniąc to ufa on prawdzie i wierze, że po dokonaniu bolesnych oczyszczeń i przemian, w czasie, który sam Bóg wyznaczy, odpadną wzajemne uprzedzenia i dokona się upragnione zjednoczenie wszystkich chrześcijan w Chrystusie, którego wola zostanie przez wszystkich pojęta w całej swojej rozciągłości.

Stefan Moysa SJ

ANKIETA O MODLITWIE

Otrzymaliśmy 408 odpowiedzi, niektóre bardzo obszerne. Po zapoznaniu się z tym materiałem, nie tylko ilościowo bardzo bogatym, możemy z radością stwierdzić, że nasze nadzieje związane z ankietą spełniły się całkowicie. Raz jeszcze dziękujemy serdecznie jej uczestnikom.

Obecnie zamieszczamy wstępny wybór — 15 ankiet — które stanowią dość reprezentatywny przegląd wachlarza społecznego uczestników oraz postaw i tendencji ujawniających się w ankiecie.

REDAKCJA „ZNAKU"

MODLITWA

K. S., ankieta 38
Kobieta
Lat 38
Wykszt. podstawowe
Wieś

Temat, o ile piękny, o tyle trudny. Nie da się odkryć w pełni, bo się go w pełni nie rozumie ani docenia. I nie co innego trzeba znów powiedzieć, jak tylko: Łaska, do której Bóg dopuszcza człowieka. By kilka słów na jej temat napisać, choć nieudolnie lecz szczerze, skłoniło mnie przeczytanie w „Znaku" wypowiedzi ankietowych (*Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę*). Rzuciły one tyle światła na moje życie, na moją wiarę i chwile zwątpień. Tyle radości na moją samotność, iż wielu ludzi idzie tak wąską, urwistą i nieraz mroczną drogą do Boga jak ja, może cięższą, ale idzie, i że tyle ludzi jest mądrych i świętych, tyle cierpiących, a tak kochających i bliskich Boga.

Dlatego może i to moje uchylenie wnętrza przyda się komuś i pomoże, choćby jeden błysk nadprzyrodzonego światła rzuci i rozjaśni piękno spotkania człowieka z Bogiem na modlitwie.

Nie umiem się nie modlić. Ta niechęć nie jest mi znana, ale obserwując życie i ludzi coraz mniej przypisuję to swojej zasłudze, gdyż widzę, że wiele ludzi lepszych ode mnie nie umie i niechętnie się modli i uważa to za jeden z najcięższych obowiązków.

Mnie natomiast Matka jakoś wstrzyknęła po prostu w naturę i w krew umiłowanie modlitwy. Od kościoła dzieliło nas 5 km. Pamiętam z dzieciństwa Matkę, gdy czasem trzeba jej było iść coś kupić do miasta, wstawała prędzej, śpieszyła się, by przy okazji być na Mszy w kościele, w pracy widziałam ją często modlącą się, śpiewającą pieśni z uszczęśliwionym obliczem, choć zawsze w wielkiej biedzie i różnych cierpieniach. Nam specjalnie nie nakazywała się modlić, często umniejszała nam tylko porcję chleba, lub czegoś do zjedzenia, żeby mogła kupić któremuś buty, czy sukienkę, żeby mogło iść w niedzielę na Mszę św. Uważam, że ta chęć uczestniczenia we Mszy św. udzieliła się mnie. Później, gdy w poszukiwaniu chleba miałam do wyboru pracę, wybierałam czasem gorszą i mniej płatną, jeżeli idąc do niej po drodze mogłam być na Mszy św. Nie rozumiałam jej i nie myślałam o jej właściwej wielkości, ot, zdawało się, przyzwyczajenie. Modliłam się podczas niej różnie, z książeczki, z różańca, czasem z myśli. Tak upłynęły lata. Kiedy zaczęłam czytać „Tygodnik Powszechny", a w nim artykuły o Mszy św., o najlepszym w niej uczestniczeniu z mszalikiem, wnet mnie przekonały. Będąc w Częstochowie szukałam, pytałam, aż znalazłam mszalik Ks. Tomanka i kupiłam sobie i kilku innym osobom i, choć z trudem, udało mi się im w rękę włożyć. I teraz się z nim nie rozstaję, odkryłam w nim piękno i głębię modlitw liturgicznych, zajaśniała mi pięknlejszym blaskiem Najświętsza ofiara, osoba kapłana i kryjący się w nim Chrystus. Czy dobrze w niej uczestniczę? Nie. Nigdy. Z radością wstaję wcześniej, śpieszę do kościoła i przy dobrym samopoczuciu fizycznym i moralnym zdaje mi się, że dziś będę się dobrze modlić i z największym skupieniem wnikać w ofiarę Krzyża i czynię, co mogę, ale po skończeniu jakiś smutek i niedosyt zalewa mi duszę, że jednak nie pojęłam i nie zrozumiałam ważności chwili. Czy z mojej winy? Nie wiem. Jakkolwiek biję się w piersi, przepraszam i odchodzę z postanowieniem i nadzieją, że jutro postaram się lepiej przeżyć, zrozumieć i wniknąć w ofiarę Boga. I coraz bardziej czuję się mała wobec jej wielkości i zastanawiam się, dlaczego właśnie mnie Bóg dał tę łaskę, przecinając bolesnym cięciem swojej woli wszystkie moje dążenia w życiu, zostawiając mi tylko to jedno, którego nie umiem ani pojąć, ani docenić, a które mnie mimo wszystko tak uszczęśliwia? Dlaczego tylko tym kilku osobom pozornie nie wiedzącym, gdzie są i co się przed nimi rozgrywa, pozwala stanąć na tym wzgórzu, by się przed nimi, małymi, prostymi nieraz drzemiącymi dać się obnażyć, okaleczyć i bezsilnie i bezowocnie może umrzeć? Lubię cichą Mszę św. w pustym kościele, gdyż w tej ciszy przenika głębiej bezmiar Chrystusowej pokory i wyrzeczenia, ale też lubię czasem znaleźć się w tłumie, gdzie nieraz dostrzegam, jak inni lepiej się modlą ode

mnie, może dlatego, że tylko w niedzielę mają tę możność, lepiej ją doceniają?

W każdym razie im lepiej i więcej się chcę modlić, tym wyraźniej widzę, jak bardzo niedoskonałą jest moja modlitwa, tak jak kiedyś w młodości, gdy przebiegłam 5 km do kościoła, to w swoim mniemaniu zdawało mi się, że wielką łaskę robię Bogu, że się tyle dla Niego natrudziłam, a dziś odwróciło mi się w głowie i bardzo często przychodzą mi na myśl słowa z *Naśladowania*: „Choćbyście wszystko uczynili, słudzy nieużyteczni". To jest prawda. I teraz widzę, że to nie ja robię łaskę Bogu, ale Bóg mnie świadczy łaskę, że raczy wyjść na moje spotkanie, aby mnie uszczęśliwić. Tak mniej więcej wygląda moja modlitwa, jeśli chodzi o kościół, gdzie człowiek ociera się jakby o Boga, ale trudniejszą, o wiele trudniejszą jest ona, gdy się wyjdzie z kościoła i trzeba się otrzeć o złych ludzi, o brud, o grzech i w tej szarości życia umieć serce wznieść do Boga, umieć Go uwielbiać, wynagrodzić, przeprosić i modlić się za tych, co może nas krzywdzą, objąć nią wszystkich i tych nieznanych, obojętnych i tych najgorszych. Na to trzeba filozofii nie ludzkiej, ale Bożej, na to trzeba przejść dobrą szkołę miłości i cierpienia. Ja tego nie umiem. Marzę o takim dniu, który byłby wypełniony modlitwą, która by oczyszczała i ułatwiała współżycie z bliźnimi w prawdzie i miłości. Ale cóż? Jeszcze człowiek nie wyjdzie z kościoła, jeszcze nie skończy postanawiać, a już myśli biegną na wszystkie strony, na różne sprawy, którymi ma się wypełnić dzień. Dlatego tak chętnie śpieszę do kościoła, aby się znów o Boga otrzeć i nawiązać przerwany z Nim kontakt myśli i serca.

Ulubioną też moją modlitwą od dzieciństwa było siedem psalmów pokutnych. Od dwu lat znajoma siostra zakonna zachęciła mnie do odmawiania Małego Oficjum do Matki Bożej, z wdzięcznością przyjęłam tę modlitwę uwielbiania Boga przez psalmy brewiarza, które mnie zawsze urzekały swoim pięknem i mądrością, choć w niektórych miejscach tajemniczą.

I tak każdy dzień rozpoczynam Mszą św. i Komunią św., później pracę wedle możności przeplatam psalmami i różańcem, a kończę podziękowaniem i żalem, gdyż nigdy dzień nie wyjdzie według myśli, pragnień i postanowień, według powinności, jaka się należy od stworzenia dla Stwórcy, od dziecka dla Ojca, i właśnie ten jedynie stosunek dziecięcy do Ojca sprawia, że nie przerażają mnie ani moje niedociągnięcia, ani niegodność moja, ani moje grzechy, ale tym więcej odczuwam potrzebę stawania przed Nim w każdej chwili i mówienia do Niego w ten sposób, na jaki mnie stać.

Na tym kończę moje zewnętrzne uchylenie wnętrza, które jest w swej głębi znane tylko Bogu. Jeżeli ktoś miałby pożytek odnieść z moich wypowiedzi, to bym życzyła przede wszystkim choć jednej

Matce, aby od zarania wpoiła w swoje dzieci umiłowanie modlitwy, żeby ją z taką miłością wspominały jak ja swoją Matkę, bo choćby mi zostawiła wielki majątek, nie wiem, czy by mnie tak uszczęśliwił, jak to, że nauczyła mnie ukochać modlitwę, a to tak z Jej jak i z mojej strony nie obeszło się bez ofiar i nie przyszło i nie przychodzi tak łatwo.

Może za dużo i nieumiejętnie się rozpisałam, ale to raz na 38 lat, więc trzeba wykorzystać, za co przepraszam.

N. N., ankieta 167
Kobieta
Lat 35
Wykształcenie wyższe
Duże miasto

Nie jestem praktykującą a nawet nie mogę się nazwać „wierzącą". Od wczesnej młodości miałam wiele wątpliwości religijnych, odchodziłam i znów wracałam, by kilka lat temu odejść jednak stanowczo od ortodoksji. Wiary nie mam, mam tylko jakże cenną iskierkę nadziei — nadziei, że otaczająca nas tajemnica kryje nie absurd i bezsens, ale jakieś niedostępne dla nas wytłumaczenie naszej rzeczywistości, odpowiadające ludzkiemu pragnieniu Dobra i Piękna.

Odkąd jestem poza oficjalną religią, moja osobista modlitwa jest niesystematyczna, okresami zbyt rzadka. To jedna ze złych stron chodzenia własnymi drogami. Ludzie słabi, do jakich należę, często się wówczas zaniedbują.

Regularnie odmawiam pacierz z dziećmi, ale wtedy modlę się jak gdyby w ich imieniu i z intensywną myślą o tym, by one nie odklepywały pacierza, by myślały i czuły to, co mówią.

Między innymi ze względu na to, żeby narzucić sobie pewną systematyczność w myśleniu o tzw. „rzeczach ostatecznych", chodzę skrupulatnie w niedzielę do kościoła. Wtedy, i często kiedy indziej — modlę się... Może nie każdy nazwie to modlitwą, ale cóż, na inną mnie nie stać. Ta moja jest zresztą bardzo zróżnicowana. Oto przede wszystkim usiłuję zdać sobie sprawę z punktu, w którym stoję (a punkt ten wciąż w jakimś stopniu się zmienia): co wiem, czego nie wiem, jak mi się zarysowuje świat i życie ludzkie na jego tle, jak powinnam żyć i jak żyję.

Często pojawia się niepokój: nie ufam sobie, wiem, że być może jestem ślepa, że na pewno jestem bardzo głupia. Jest tak prawdopodobne, że ta „moja droga" jest drogą złą, wiodącą po manowcach. Jest tak prawdopodobne, że to ja mam bielmo na oczach i nie dostrzegam Dobrego Boga i jedyności Ewangelii...

Wychowałam się i nadal obracam w dużej mierze w środowisku ludzi głęboko wierzących, czytałam i czytam dość dużo literatury

katolickiej. Stąd pewnie pochodzi to, że często myślę o sobie jako o człowieku pozbawionym Łaski i szukam przyczyny... Staram się jednak te niepokoje opanowywać, skierowywać się na to, co jest do zrobienia. Mam tyle dobrej woli. Trzeba starać się cały wysiłek wkładać w pokierowanie nią jakoś.

Mimo że tak wielu istotnych rzeczy nie jestem pewna, przede wszystkim siły własnego intelektu, są jednak rzeczy, których jestem pewna, których oczywistość jest mi dana tak, jak innym oczywistość Boga. Jest to oczywistość intuicyjna, nie rozumowa. I ja, jak „Obcy" Camusa, chcę się trzymać mocno tego, co dla mnie pewne. Tylko, że czego innego jestem pewna i inaczej ustosunkowuję się do tego, co znajduje się poza obszarem mojej pewności.

Pewna jestem, że trzeba być dobrym...

Dużą część mojej modlitwy zajmują rozważania, co to znaczy w moim konkretnym życiu i jak ja się z tego niewątpliwego obowiązku wywiązuję.

Poza tym terenem oczywistości jest mrok i jest światełko nadziei. W ten mrok kieruję moje prośby, podzięki i wyznania, zaczynając je od wypowiedzianej czy nie wypowiedzianej inwokacji: „jeżeli Jesteś"... Niejednokrotnie z gorzkim dodatkiem tego „jeżeli Jesteś" biorę udział (częściowy) we Mszy świętej.

Szczególnie często proszę o pomoc dla ludzi cierpiących i zagubionych — bliskich i nieznanych. I w końcu modlitwa osiąga największy stopień intensywności i żaru — a zarazem przecież absurdu: modlę się o s e n s, sens całego świata, przyrody i o sens każdego, najmniejszego ludzkiego życia, o to, by to, czego nie rozumiemy, było dobre i mądre, o to wreszcie — żeby On b y ł...

Moja modlitwa daje mi mimo wszystko tak jak i ludziom wierzącym spokój i siłę. Zazwyczaj kończąc ją myślę, że jeżeli On jest i jeżeli jest Dobry, nie może mi mieć za złe mojej postawy, nie może wymagać naginania się wbrew wewnętrznemu przekonaniu — natomiast może wymagać większej wierności temu, o czym jestem wewnętrznie przekonana, a tego ciągle za mało, za mało...

N. N., ankieta 99
Mężczyzna
Lat 33
Wykształcenie średnie
Duże miasto

Jak rozumiem modlitwę? Odpowiedź na to pytanie staram się znaleźć w Ewangelii. Uważam, że sam Zbawiciel Jezus Chrystus dał wystarczającą odpowiedź na pytanie, jak należy się modlić. Powiedział: „Wy więc tak modlić się będziecie: Ojcze nasz, który..." (Mat 6, 9—13). Znamy tę modlitwę. Wezwanie i siedem próśb. Jak mało słów, jaki ogrom treści. „Modląc się nie mówcie wiele" (Mat

6, 7). Trzy lata naucza Chrystus i uczy nas jednej tylko krótkiej modlitwy. Chrystus nie przesiaduje w świątyni, nie szepce bez przerwy takich czy innych modlitw, nie przesuwa paciorków, nie śpiewa ustawicznie psalmów. Ale powiada na innym miejscu „zawsze należy się modlić i nie ustawać" (Łk 18, 1). Ewangelia to życie i nauka Chrystusa. Życie i nauka Chrystusa — to jeden wielki przykład modlitwy. Słowo staje się Ciałem — i następuje pierwsza o niezgłębionej wymowie modlitwa Pańska, „Ojcze nasz...", modlitwa prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka. Rodzi się Zbawiciel w stajni — powtarza się treść modlitwy „święć się Imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja... ale nas zbaw". Ucieka do Egiptu, przebywa w domu, naucza w świątyni, „wzrasta w łasce u Boga i u ludzi" — to też Modlitwa Pańska. Naucza rzesze, uzdrawia chorych, wskrzesza umarłych, gromi obłudników, a z każdego czynu, z każdego kroku, z każdego słowa przebija treść Modlitwy Pańskiej. On modli się stale, modli się czynem, słowem i przykładem. Punktem kulminacyjnym modlitwy życia Zbawiciela staje się pierwsza Wielka Msza św. odprawiona w wieczerniku i na Golgocie.

Uważam więc, że modlitwą powinno być życie: myśli, słowa i czyny, bo słowa są czynami a czyny rodzajem słów. Praca czy odpoczynek, słuchanie radia czy oglądanie telewizji, jazda czy spacer to też może i powinno być modlitwą. Modlitwą postawy. Modlitwą celu. Choćby się przy tym nie myślało o Bogu czy modlitwie. „Wszystko na chwałę Bożą czyńcie." Odmawianie takich czy innych „książeczkowych" i „niekśiążeczkowych" modlitw to też modlitwa. I dobra modlitwa. Ale nie wystarczająca. W normalnych warunkach do całości modlitwy konieczne są jeszcze: udział we Mszy św. i wypełnianie przykazania miłości. Koniecznie jedno i koniecznie drugie. „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał... nic mi nie pomoże" (1 Kor 13, 1—8). Te słowa Apostoła Narodów nie wymagają komentarza. Ale wymagają i to chyba bardzo wykonania, wprowadzenia ich w czyn, dzisiaj w XX wieku. Na sądzie ostatecznym nie spyta Chrystus, jakie kto modlitwy odmawiał i ile. Tym, co oddzieli wówczas radykalnie lewicę od prawicy, będzie dokonana uczynność na rzecz innych, zwykłych, potrzebujących wsparcia ludzi, lub brak tej uczynności. Modlitwa myśli i słów oraz modlitwa uczynków, to tak jak nauka i wiedza, ściśle są z sobą związane. Gdy ktoś uczy się czegoś, a nie umie, to albo mało, albo źle się uczy. Przy egzaminie wystarczy sprawdzić tylko wiadomości. Znajomość przedmiotu daje wystarczającą odpowiedź na pytanie, ile i jak się kto uczył.

Jak się modlę? Daleko nie tak, jak rozumiem, że modlitwa powinna wyglądać.

Czym jest dla mnie modlitwa? Składnikiem życia. Do normalnego życia potrzebne mi są np. środki spożywcze, odzież, powietrze i potrzebny jest wzrok, słuch itp. Bez oczu ciężko byłoby mi żyć, bez modlitwy — to już nie byłoby życie. Może byłoby, gdybym nie wierzył. Może byłoby, gdybym nie myślał. Ale ponieważ wierzę i myślę, nie rozumiem życia bez modlitwy.

„Żywy", ankieta 119
Mężczyzna
Lat 20
Technik
Duże miasto

Moje najbliższe otoczenie to dość spora rodzina robotnicza. Matka — tradycyjny „filar wiary", ojciec — indyferentny religijnie (a może tylko bardziej skryty), a reszta rodziny „różna" pod tym względem.

Mnie osobiście sprawy religii interesowały od dzieciństwa, może bardziej niż innych. Na modlitwę poważnie traktowaną, w jej istotnym sensie, trafiłem w wieku lat 18—19; pod wpływem kilku dobrych książek. Książek, a nie kapłanów; oni, jak mnie się wydaje, kazali się modlić, czerpać jakieś łaski, ale nigdy się nie dowiedziałem, w jaki sposób korzystać z modlitwy. Początkowo modlitwa była pacierzem klepanym pod nadzorem matki lub księdza-katechety (oby prędzej skończyć). Początkowo „na głos" później „po cichu", mechanicznie, bez zainteresowania, aż pewnego dnia przekonałem się, że ja naprawdę nie znam pacierza dokładnie, opuszczam w „Ojcze nasz" kilka wyrazów i nie zauważam ich braku. Czytając dość „mądre książki" (jak na mój wiek) uległem wówczas manii nasycania modlitwy uczuciem, marzeniem, nastrojem, wzruszeniem. Zachwycałem się tym, że to nieomal jak mistyka — myślałem, patrząc trochę z politowaniem na otoczenie. Ale nikt mnie nie wyprowadzał z błędu, może się cieszono, żem tak pobożny! Nikt zdawał się nie dostrzegać pychy, która mnie już opanowała. Pewnej zmiany dokonał dopiero pierwszy strach o moje zdrowie (serce po takiej „modlitwie" bolało — czułem się rozbity — może były początki nerwicy — nie wiem).

Złą drogą kroczyłem (tak to dziś oceniam), pustka panowała w moim życiu wewnętrznym. Nowym etapem były modlitwy „z treścią", w których jednak tłumiłem wszelkie uczucia. Stałem się oschły, wpadałem w próżnię, i znów nie spotkałem nikogo, kto by mi dopomógł. Kapłan na spowiedzi nigdy nie zapytał — jak się modlisz itd.?

Zacząłem czytać „Znak", „Tygodnik Powszechny", wiele książek przewertowałem, choć wiele nie rozumiałem; szukałem, bo czułem i czuję jakiś głód Prawdy, jakiejś konkretnej Rzeczywistości. Równocześnie pogłębiałem i ciągle pogłębiam swoją wiedzę

religijną. Wtedy natrafiłem na mszalik, Nowy Testament, zacząłem przeżywać Mszę św., wczytywać się w teksty Ewangelii. Zdumiały mnie słowa Chrystusa o modlitwie, o prośbie. Zaczął mi się udzielać dziwny spokój po takiej modlitwie z mszalikiem lub z Pismem św. Msza św., a nie „majowe" czy „różaniec", stała się centrum mojego życia modlitwą. Staram się codziennie uczestniczyć we Mszy św., najczęściej recytowanej. Nabożeństwa paraliturgiczne „spadły" w moich oczach, stały się dla mnie zbędnym balastem. Radość i pokój odkryłem i odkrywam ciągle na nowo, gdy korzystam z psalmów. W nich zobaczyłem i ciągle widzę moją drogę do Boga, moje szukanie Boga, naprawdę odczuwam moją drogę. Psalmy są dziś właściwie moją własnością, nimi się modlę, dziękuję Bogu, tęsknię do Niego, smucę się w Nim. Może wydawać się Wam będzie wiele rzeczy śmiesznych, nic na to nie poradzę, sądzę, że na tej drodze znajdę Boga.

Codzienna lektura jednego lub kilku psalmów, rozważanie (5 minut), wiąże mnie szczególnie z nimi. Ciągle towarzyszy mi myśl, że istniał kiedyś człowiek, który czuł wiele z tego, co ja czuję, szukał Boga, jak ja szukam, szukały i szukają miliony ludzi. Podziwiam jego ufność mimo: przeciwieństw, zmartwień, niemocy, radości. Jego ufność Bogu, podczas gdy inni „dobrze się urządzili" bez Niego. Przekład psalmów, którym się posługuję, jest bardzo surowy w tekście — bez żadnych upiększeń poetyckich, słownictwo dość archaiczne, ale pod tą dość brzydką skorupą — czuję Życie. Uważam, że powinno się więcej zachęcać nas — katolików świeckich do używania psalmów w swoim życiu, w modlitwie. Ja wielu rzeczy nie rozumiałem, kilka jeszcze stanowi wielką dla mnie zagadkę w psalmach, ale nie sięgam po „uczone" komentarze, trud wydobycia prawdy jest ciężki, ale za to owoce będą lepsze, będziesz wiedzieć, czego chce Bóg od ciebie.

Często wykorzystuję psalmy do ofiary Mszy św. Teraz modlitwa moja staje się pełniejsza, tak to czuję. Modlitwa błagalna — proszę Boga o coś gorąco, tak prosto, jak się rozmawia z kimś drogim — ufny w wysłuchanie. Zwracam się — Ojcze nasz, proszę Cię gorąco o to, czy coś innego, w Imię Twoje proszę Cię, ale Ty na pewno pragniesz mego dobra, więc niech się stanie wola Twoja. Kiedyś obiecywałem Bogu wiele za wysłuchanie, dziś rozumiem, że nic nie wynagrodzi Bogu tego, co nam daje.

Modlitwa-prośba to nie handel — Ty dasz mi to, a ja Ci dam to, słowa nie są zaklęciami, musi panować Duch, a nie litera. Jakże przeszkadza lenistwo, pycha, a nawet głupia myśl, że się Boga oszuka. Bóg to nie bogowie Grecji czy Rzymu. Modlitwa dziękczynienia i adoracji kojarzy mi się zazwyczaj z *Magnificat*. Dla mnie to potężny zryw duszy i ciała, woli, zmysłów ku Bogu. Tu wiele nie

mówię, tu raczej milczę, tu patrzę z uwielbieniem. Tak prosto patrzę i myślę, jak prosto i wstydliwie patrzy się na osobę kochaną prawdziwie, bez obłudy. Chrystusa w Komunii nazywam Przyjacielem, Kimś, z Kim nie mogę się nigdy równać, ale Kogo mogę mieć w sobie bez przymusu z żadnej strony, w pełni wolności. Słabe są nasze środki ekspresji, ażeby wyrazić to, co się czuje. Wiele rzeczy jest ciekawych, ażeby nie nudzić nikogo przejdę dalej do „konkretów".

*

Moje otoczenie — dom — szkoła — biuro. Wiele można pisać, ale nie wiadomo naprawdę, jakiej odpowiada to prawdzie. Umiejętna obserwacja, zręcznie zadane pytanie, chwila zwierzeń, testy, nigdy nie ujmą wszystkiego, a nawet części prawdziwej rzeczywistości. Modlitwa, jak zresztą wiele innych rzeczy, posiada wiele ciekawych aspektów. Ciekawy jest aspekt psychologiczny, teologiczny, które możemy zbadać, przeanalizować. Ale działanie Boga jest trudne do uchwycenia, sami nie wiemy, gdzie i kiedy, nieraz tylko dostrzegamy skutki.

Ciekawe są reakcje psychiczne ludzi, ściślej nas — katolików, na objaw szczerej religijności.

Udajemy często, że nie dostrzegamy tego (np. grupy babek modlących się w jakimś miejscu publicznym), czujemy nieraz, że jesteśmy wyżsi ponad to wszystko. Czasem większość z nas uważa, że naprawdę nie ma się co przemęczać religią, niech sobie stoi w kącie (nigdy nic nie wiadomo, co będzie!). Niekiedy czujemy zażenowanie, że nie wypada mówić o religii w towarzystwie. (Nie, my nie chcemy, ażeby nas uważali za bigotów — myśli niejeden). Patrzymy na to wszystko z dystansu i dlatego stoimy w kościele przy drzwiach z miną obojętną — nie daj Boże, ażeby mszalik znalazł się w naszych rękach. Wstydzimy się swojej religii, choć niejeden osobiście pragnąłby odetchnąć innym powietrzem.

Nie różni się tu wiele tzw. inteligencja od mas robotniczych. Brak zdecydowania, nieśmiałość religijna, rozmaite otamowania, brak siły przełamania konwenansu i spojrzenia Chrystusowi w twarz. Ale jak nam łatwo przychodzi krytyka księży, zakonnic, rzekomych czy rzeczywistych dewotek, to nawet sprawia w pewnym sensie przyjemność. Brak zdecydowanej postawy katolika, uleganie nastrojom, modzie, konwenansowi, kształtuje postać anemicznego katolika — bez przyszłości. Wiele się czyni, ażeby zmienić istniejący stan rzeczy, ale masy katolików dostają ciągle jakieś odpadki, właściwie surogat tego, co powinny dostać. Gdzie tu miejsce na dobrą modlitwę, tu wychodzi prośba, a nawet żądanie skierowane do Boga: dasz, albo nie dasz!

Są jednostki, są grupy, które wiele czynią, dają świadectwo, ale to jest tak nikłe w stosunku do przeciętnego katolika, tak trudne do zobaczenia. Wielu księży właściwie jeszcze nie zdążyło przystosować się do nowej sytuacji Kościoła...

Ale tuż pod ich bokiem masy młodzieży, służących „w bieli" czy „ministrantach" odchodzi w życie bez pojęcia o jakimkolwiek życiu wewnętrznym, nawet podstawowej znajomości życia Kościoła w ogóle (znam osobiście wiele przykładów. To jest przerażająco smutne, wiele tu należy zmienić — mówię o swojej parafii).

Większość parafii warszawskich jest ciągle prowadzona w jakimś ludowo-wiejskim stylu, tu nie będzie prawdziwego życia modlitwą, tu jest oddziaływanie na uczucia, na nastroje parafian. Trzeba nas uczyć, co to jest modlitwa, jaka powinna być, jak uczestniczyć we Mszy św., jak z Niej korzystać. Ale, na Boga, nie uczonymi frazesami, teologicznymi definicjami — tak prosto, ale nie naiwnie. Trzeba od nas (mówię tu o młodzieży) wiele żądać, wyzwalać nas z otamowań psychicznych, liczyć na nasz idealizm, a tu się patrzy na nas z trwogą, albo nie zwraca się uwagi. Wiele można zdziałać, nie ma dla nikogo odpoczynku. Jakże smutne jest, gdy dziewczyna (19 lat), mówi: „Lubię muzykę, organy tak pięknie grają, więc ostatecznie przestoję w nastroju godzinkę". Wiele tu trzeba taktu, ale nie strachu, ażeby podjąć walkę z tą obojętnością. Na Mszy św. powinniśmy się wspólnie modlić, a nie tworzyć samotne grupy lub jednostki, które dążą do Boga. Stąd widzi się, jak ludzie stojący samotni w kościele patrzą z utęsknieniem na coś, co by przerwało ich nudę (np.: krzyk dziecka, śpiew chóru, procesję).

Kończę moją przydługą odpowiedź na ankietę — wiele jest jeszcze do powiedzenia, najwięcej do zrobienia. Piszę, bo właściwie na nas wszystkich spoczywa ten obowiązek wspomagania Braci, nie wstydliwie ale odważnie, prosto nie sztucznie, bez obłudy i „dobrotliwego" uśmiechu. Dobre rekolekcje — dobra spowiedź, trzeźwy, wymagający kapłan, psalmy, dobrze przeżyta Msza św. — to dla nas nieoceniony skarb.

K. P., ankieta 405
Kobieta
Lat 18
Studentka
Duże miasto

„Zostaniecie tylko we dwoje:
Bóg na niebie i ty na ziemi"
(J. Liebert, *Zaślubiny*)

Chociaż żyjemy wśród ludzi, chociaż załatwiamy z nimi tysiące spraw, chociaż w ciągu dnia absorbuje nas tyle rzeczy, to jednak muszą być w życiu takie momenty, gdy istnieje tylko Bóg i ja — to jest modlitwa.

Byłam zawsze dzieckiem dosyć dziwacznym, lubiłam robić wszystko po swojemu i modliłam się też zawsze po swojemu. Mówiłam po prostu Panu Bogu o wszystkim, co mnie spotkało, o zmartwieniach, kłopotach, o radościach. Bóg był dla mnie zawsze Kimś bardzo bliskim. Taka modlitwa pozostała do dziś, ale nie jako nawyk, lecz jako głęboka potrzeba wewnętrzna.

W dzieciństwie to wszystko bazowało na uczuciu, teraz jeszcze rozumiem i chcę się modlić. Modlitwa jest w tej chwili bardzo ściśle związana z moim życiem. Nie umiem powiedzieć, jak to się stało. Próbowałam różnych przyjaźni, ale ciągle mi nie wystarczały i wreszcie dotarłam do tej jedynej, niezawodnej przyjaźni — przyjaźni z Bogiem. A z przyjacielem trzeba rozmawiać, trzeba z nim po prostu być, poświęcać mu swój czas... Oczywiście, że wszystkie wysiłki z naszej strony są bardzo ważne, ale co tu dużo mówić, modlitwa jest łaską i dlatego co dzień modlę się o to, abym umiała się modlić. I chyba bardzo ważne jest, żeby modlić się co dzień, żeby nie robić sobie żadnych najmniejszych pauz. Pan Bóg czasem lubi się chować i miałoby się ochotę powiedzieć — Boże, czemu jesteś tak daleko? Gdy przetrwa się takie „ciemne czasy", odnajduje się Boga jakoś inaczej i głębiej.

Ja jestem jedną z tych, którzy nie lubią takich „książeczkowych modlitw". Najczęściej są mi obce, nie wyrażają tego, co ja chciałabym w danej chwili Bogu powiedzieć. Z pewnością były one bliskie tym, którzy je pisali, ale nam... Jednak są takie chwile, gdy człowiek nie jest zdolny nic powiedzieć ani w ogóle skupić myśli, jakieś takie ogólne rozłożenie na czynniki pierwsze. U mnie osobiście zdarza się to najczęściej w chwilach wielkiego zmęczenia. Wtedy chętnie sięgam po psalmy. Zastanawia mnie to, że przecież napisane tyle lat temu, są takie współczesne. Chyba każdy człowiek może odnaleźć w psalmach swoje aktualne przeżycia. Każde pokolenie odczytuje w nich nową treść, a co więcej każdy człowiek nową. Słowa psalmu 26 „Pan światłem i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać?" równie dobrze mogli powtarzać pierwsi chrześcijanie idąc na śmierć, rycerze w bitwie pod Grunwaldem i ja chociaż by przed trudnym egzaminem.

Z innych takich „ustalonych" modlitw bardzo bliski jest mi różaniec i Droga Krzyżowa. Te modlitwy są chyba pomostem między modlitwą ustną a myślną. Kiedyś, gdy nie rozumiałam różańca, był on dla mnie klepaniem „zdrowasiek". A najważniejsza jest treść tajemnic. Zarówno w różaniec jak i w Drogę Krzyżową można wpleść wszystkie swoje sprawy: zmęczenie, zmartwienia, trudności, radość, zadowolenie, spokój... Można to robić samemu, a można też sięgnąć po jakieś rozważania. Niedawno przeglądałam śliczny różaniec człowieka zmęczonego. Trzeba się jakoś bardzo osobiście

zaangażować w modlitwę a wtedy staje się ona bliska i daje „napęd" do życia.

Najlepiej lubię nic nie mówić, nic nie myśleć, a być tak sam na sam z Bogiem. Jednak bardzo cenię modlitwę zbiorową. Już sam Chrystus mówi o tym, że gdzie kilku zbierze się w Jego imię to i On tam jest. Wprawdzie nigdy w swojej prywatnej modlitwie nie nazwałabym Matki Bożej ani Różą Duchowną, ani Wieżą Dawidową, ale powtarzam ze wszystkimi słowami litanii. Ważne jest poczucie takiej wielkiej wspólnoty i jedności ludzi. Bardzo to odczuwam podczas wspólnych modlitw. Wytwarza się jakiś szczególny kontakt nie tylko między człowiekiem a Bogiem, ale także między modlącymi się wspólnie. Uważam, że w każdej rodzinie powinno się wprowadzić zwyczaj wspólnego modlenia się. Bardzo żałuję, że u mnie w domu nigdy tego nie mogło być, a to ze względu na stosunek rodziców do religii. Myślę, że każda rodzina wzbogaca się przez wspólną modlitwę. Właściwie cały dzień katolika powinien być modlitwą. Konieczne jest oczywiście chociaż kilkunastominutowe skupienie, całkowite odseparowanie się od wszystkich spraw, a potem cały dzień może być modlitwą i to modlitwą pasjonującą, ciągle nową. Modlę się w tramwaju, na ulicy, łażąc po Puszczy Kampinoskiej, wdrapując się na skały w Tatrach, pływając w basenie. Każda chwila, każde zdarzenie może być modlitwą. Wcale nie odmawiam „zdrowasiek", a po prostu cieszę się z życia, z tego, co jest mi dane w danej chwili. Może to brzmi dumnie, ale mam jakoś zawsze Boga blisko siebie i wcale nie zawsze sobie to uświadomiając. Modlitwą jest moja radość i wdzięczność za wszystko. Można więc modlić się bawiąc się, pracując, ucząc się, ale to nie wystarcza. Musi być w ciągu dnia miejsce na skupienie. I wreszcie Msza św. „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił." Człowiek ma wolną wolę; może posłuchać, a może także nie posłuchać. Dla niektórych to jest ciężki obowiązek, bo nic nie rozumieją, a patrzą tylko na teatralne ruchy księdza ubranego raz na zielono, kiedy indziej znów na fioletowo. „Co „odważniejsze" z moich koleżanek w ogóle przestały chodzić do kościoła. Taki przełom następował gdzieś w IX, X klasie. Mnie bardzo denerwowała taka rola słuchacza i obserwatora. To było dobre dawno, gdy miało się kilka lat i nie było w stanie pojąć istoty Mszy św. Co mi pomogło? Dwie rzeczy: mszał i *Rozważania* ks. Pietraszki. Teraz chodzę na Mszę św. co dzień i jest ona centrum mojego dnia. I znów modlitwy mszalne są stare, a jakże aktualne dla każdego człowieka. Każdy powtarza prawdziwie w swoim imieniu. Chociażby słowa spowiedzi powszechnej... „i zgrzeszyłam bardzo..." Każdy zgrzeszył bardzo, bo od każdego inaczej się wymaga, każdemu postawiono inne wymagania. Uświadamiam sobie, że to wcale nie osoba księdza jest

tu najważniejsza, lecz że to Chrystus jest głównym Kapłanem. Staram się jak najlepiej włączyć w Mszę św. Od niedawna i ja przynoszę na Ofiarowanie swoje małe umartwienia. Czuję się wtedy coraz bardziej włączona i osobiście zaangażowana. Nie rozumiem też Mszy św. bez Komunii św., bo wtedy czegoś tu brak. Często widzi się taki smutny obraz, że Chrystus zaprasza, a z pełnego ludzi kościoła podchodzi zaledwie kilka osób. Dlaczego? O ile w ogóle można użyć takiego porównania, to jest tak, jak byśmy byli zaproszeni na przyjęcie: widzimy przygotowania, krzątanie, a gdy nadchodzi moment siadania do stołu, to na oczach gospodarza robimy w tył zwrot i wynosimy się. Podobnie postępuje się podczas Mszy św. Gdy rozmawiałam z koleżankami i kolegami na ten temat, to jedni mówili, że Komunia jest tylko dla świętych, a inni z kolei, że gdyby często przystępowali do Komunii św., to spowszedniałaby im. A ja obstawałam przy swoim, bo przecież Eucharystia została ustanowiona dla nas, przeciętnych szarych ludzi pełnych wad i złych skłonności, abyśmy mieli siły po bożemu przedzierać się przez życie, a poza tym Chrystus chce z nami być co dzień, a nie tylko w okolicy Wielkanocy. Nie darmo nazywa się Go „chlebem powszednim". W mojej codziennej Komunii św. wcale nie liczę na jakieś nadzwyczajne wzruszenia, ale na konkretną pomoc w zwykłych, codziennych sprawach, abym umiała trwać. I dobrze jest tak czuć się co dzień choć o pół kroku bliżej Niego. Można wybierać sobie jako myśl przewodnią całego dnia jakieś fragmenty z lekcji czy ewangelii przeznaczonych na dany dzień.

Trzeba po prostu ukochać Mszę św. W żadnym wypadku motywem naszego przychodzenia na Mszę św. nie może być lęk przed grzechem przeciwko trzeciemu przykazaniu. To byłby straszny minimalizm. Nie można Mszy św. odkładać razem z niedzielnym ubraniem; cały tydzień sobie i Msza sobie, ale musi być ona ściśle związana z życiem, musi znaleźć w życiu każdego człowieka właściwe miejsce. Jak inaczej można sobie wytłumaczyć problem cierpienia, ofiary? Ja innej możliwości nie widzę. Jakkolwiek każdy musi dotrzeć do istoty Mszy i zagłębić się w nią, to ważna też jest pomoc kapłanów w tym. Dla mnie wzorowym pod tym względem jest kościół św. Marcina w Warszawie. Jakże jest ważna wspólna recytacja, głośne czytanie lekcji i ewangelii każdego dnia, a nie tylko w niedzielę; Msza św. odprawiana powoli i ze skupieniem, a nie w 20 minut, jak to się zdarza w niektórych kościołach. To wszystko pomaga w zrozumieniu. Wszelkie piękno zbliża do Boga i dlatego nasze kościoły powinny być piękne, a przede wszystkim bardzo proste. Wprawdzie jest taki wierszyk „O łasce Bożej w brzydkim kościele" i wiem, że Bóg tak samo mieszka w gotyckiej katedrze

jak i w kościółku pełnym złoceń i tłustych aniołków, to jednak chciałoby się, aby ten Dom Boży był bardzo estetyczny i ładny. Na szczęście w Warszawie w coraz większej liczbie kościołów wprowadza się Msze św. recytowane, gdzie wszyscy wspólnie odpowiadają kapłanowi. Coraz rzadziej spotykam Msze, na których ksiądz jest tylko przy ołtarzu, jedna babcia odmawia różaniec, inna czyta litanię. Oczywiście każdy modli się tak, jak potrafi, ale podczas Mszy św. najsłuszniejsza jest chyba modlitwa zgodna z liturgią i chodzi tylko o udostępnienie jej, a to już sprawa kapłanów.

Najważniejsze jest chyba zrozumienie i ukochanie modlitwy. Ja pamiętam zawsze, że Bóg jest przyjacielem i od tego wszystko się zaczyna. Jest takie określenie przyjaźni, że „przyjaźń to jest tego samego chcieć i tego samego nie chcieć". A poznać, co chce Bóg, a czego dla nas nie chce, można tylko na modlitwie.

Magnificat anima mea Dominum.

To tyle. Takie osobiste refleksje, chaotyczne i nieuporządkowane, bo o takich wewnętrznych sprawach trudno mówić. Spróbowałam jednak — może się to komu przyda (mnie się przydało).

J. R., ankieta 114
Kobieta
Lat 36
Prac. naukowy
Duże miasto

Na pytanie, dlaczego się modlę, moja odpowiedź brzmi pozornie prosto: modlę się, ponieważ wierzę. Cechą każdej wiary, nie tylko katolicyzmu, jest potrzeba nawiązania kontaktu z Bogiem. Logiczną konsekwencją uznania istnienia Boga-Stwórcy i Boga będącego celem człowieka jest potrzeba wdzięczności, otwarcia się na działanie Łaski i uznania swojej zależności od Niego. Podobnie jednak jak wiara jest aktem woli, tak i nawiązanie kontaktu z Bogiem, którego istnienie przyjęło się, wymaga wysiłku woli. Dla mnie największą trudność, gdy chodzi o modlitwę, stanowi wyobrażenie sobie Boga, z którym mam nawiązać osobisty kontakt. Po odrzuceniu dziecinnego antropomorfizowania Boga pozostała we mnie jakaś pustka, której nie potrafiłam do tej pory wypełnić i nie potrafiłam wytworzyć sobie obrazu Boga odpowiadającego umysłowości dorosłego człowieka. Brak ten uzupełniam aktem woli oświeconej rozumem, który wskazuje mi sens modlitwy. Jeżeli chodzi o stronę uczuciową, to nie przywiązuję do niej wagi, ponieważ uważam ją za nieistotną, choć wiem, że dla wielu ludzi stanowi ona znaczne ułatwienie.

Przyzwyczajenie modlitwy wyniosłam z domu rodzinnego, gdzie uczono mnie jej zarówno słowem jak i osobistym przykładem ro-

dziców. Z dzieciństwa pozostała mi może nieco formalna, a silna wierność praktyce pacierza rannego i wieczornego oraz coniedzielnej Mszy św. Okres wojny i związane z nią przejścia nauczyły mnie bardziej osobistej, choć jednostronnej i interesownej modlitwy. Później pod wpływem lektury starałam się pogłębić swój stosunek do modlitwy.

Na pytanie, jak się modlę, chciałabym powtórzyć za Gołubiewem, że potrafię powiedzieć tylko jak usiłuję modlić się. Staram się, by modlitwa moja była bezpośrednia i prosta, lecz tylko bardzo rzadko udaje mi się to. Modlitwę „od siebie" uważam za najlepszą formę modlitwy prywatnej. Są jednak momenty, że czuję w sobie kompletną pustkę i wtedy modlitwy „z książeczki" podsuwają mi myśli i tematy do rozmowy z Bogiem. Wydaje mi się, że modlitw tego rodzaju nie można sklasyfikować na dobre i złe. W każdej z nich można znaleźć myśl, która jest danemu człowiekowi w tej chwili potrzebna. Obojętne, czy modlitwa będzie przemawiała językiem starym (jak psalmy), czy współczesnym, byle tylko ułatwiała człowiekowi kontakt z Bogiem i sprawiła, że stanie się on przez ten kontakt choć trochę lepszy.

Jeżeli chodzi o uczestnictwo we Mszy św., to uważam za najdoskonalszą formę modlitwę wspólną, wynikającą z samej istoty Ofiary. Może to być recytacja łacińska, wspólne modlitwy lub śpiew związane z liturgią oraz koniecznie wspólna Komunia św. możliwie wszystkich uczestników. Komentarz w czasie Mszy św. przeszkadza w modlitwie. Odmawianie modlitw prywatnych w czasie Mszy św. (różaniec, litania) jest wynikiem niezrozumienia sensu Mszy św. Jeżeli nie rozumieją tego osoby prywatne, to trzeba je pouczać (konieczne cykle kazań o Mszy św.), ale jeszcze bardziej dziwny jest fakt, że w wielu kościołach robi się to „oficjalnie" intonując w czasie Mszy św. Godzinki lub litanie. Dla mnie szkołą uczestniczenia we Mszy św. były Msze św. akademickie w kościele św. Anny w Krakowie. Do tej pory (12 lat po studiach) najchętniej biorę udział we Mszy św. o godz. 8 w tym kościele, w czasie której czuje się, że wszyscy obecni rozumieją, co się dzieje na ołtarzu i w 90% przystępują do Komunii św. Chciałabym na zakończenie skorzystać z okazji, by podziękować ks. Biskupowi Pietraszce za *Rozważania,* które czytałam już kilka razy i w których ciągle znajduję nowe myśli ułatwiające mi modlitwę i uczestnictwo we Mszy św. Oby takich książek więcej!

N. N., ankieta 118
Kobieta
Lat 47
Wykształcenie średnie
Małe miasto

O. Malachiasz swoją przewrotną pocztą wprawił mnie w wielkie zakłopotanie. Tyle pytań i to wszystko o modlitwie. Przypomniały mi się słowa św. Teresy z Awili, która pisząc w *Drodze Doskonałości* o modlitwie mówi: „Miałam pisać o modlitwie, a piszę o ćwiczeniu w cnotach, o miłości bliźniego, o pokorze itd.".

Nie wiem, czy potrafię sformułować myśli, bo jest ich tak dużo. Zdaje mi się, że o modlitwie nie jest tak łatwo napisać. Moje pojęcie modlitwy jest w tej chwili takie bardzo szerokie. Trzeba mi chyba napisać, że modliłam się w moim życiu zawsze, tzn. od dzieciństwa. W domu rodzinnym modliliśmy się wspólnie rano i wieczorem. Systematycznie modlitwa stała się dla mnie obowiązkiem. Przypominam sobie, że była to często modlitwa prośby. Wyrastała pewno z różnych niedostatków i kłopotów, bo matka, klękając z nami, często mówiła: „Proście dzieci Boga o to lub owo".

Dziś moje rozumienie modlitwy stało się inne. Chciałabym ją jakoś rozciągnąć na całe życie. Napisałam, że pytania wprawiły mnie w zakłopotanie, bo pomyślałam, że modlitwa jest czasem czymś tak bardzo osobistym, nie ma tam miejsca ani na słowa, ani na żadne wyrażenia. Jest tylko Bóg i ja. Ale przecież jest też i taka modlitwa, że chciałoby się w niej zmieścić wszystkich bez wyjątku i chce się być za wszystkich jakoś odpowiedzialnym.

Czasem człowiek może się modlić i modli się zapatrzony w Boga, choć kościół jest przepełniony, śpiew i organy raczej przeszkadzają niż usposabiają do modlitwy i skupienia; ale czy modlitwą nie jest też czasem takie szamotanie się — które czasem wydaje się nam bezskuteczne — z roztargnieniem i wyobraźnią, z przygniatającymi nas kłopotami, mimo że jesteśmy sami i w kościele jest cisza? Jak bardzo dużo różnych aspektów ma w moim życiu modlitwa.

Opierając się na słowach św. Teresy z Awili, że modlitwa jest „obcowaniem z Tym, o którym wiemy, że nas kocha", powiem, że modlitwa jest czasem jakimś spokojnym trwaniem przy Nim, jest słuchaniem Go, ale jest też, niestety, bardzo często jakimś pewnie bezsensownym rozgadaniem, gdy On nie jest dopuszczony do głosu.

Tak naprawdę bardzo różnie się modlę. Wiem tylko, że modlitwa jest dla mnie czymś koniecznym. Jest ona, że tak się wyrażę, moim porozumieniem się z Bogiem. A więc modlę się dlatego, bo wiem, że jestem kochana, żeby móc ludzi kochać, żeby móc być tam, gdzie radość, i tam, gdzie smutek, i tam, gdzie Go pragną, i tam, gdzie Go wyrzucają, i wtedy, gdy w sercu nie mieści się radość, i wtedy, gdy mi się wydaje, że nie potrafię się modlić, gdy wszystko staje mi się niezrozumiałe i ciemne.

Modlić się nauczył mnie Karmel. Jak już wspomniałam, św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża w swoich dzielach mówią, jak trzeba się modlić. Karmel przez swego kapłana w karmelitańskim Domu Rekolekcyjnym nauczył mnie obcowania z Bogiem. Zrozumiałam, że nawet bardzo intensywna praca (ciągły prawie kontakt z ludźmi) nie stanowi przeszkody.

Odmawianie modlitwy porannej i wieczornej będące obowiązkiem stało się potrzebą serca w każdej porze dnia, bo przecież przez nią pogłębia się mój związek z Bogiem. Bóg jakiś odległy stał się dla mnie „autentycznym Żywym Miłującym Bogiem". I w dzisiejszym zagonionym świecie jest miejsce na modlitwę. Tłumaczenie z francuskiego książki R. Voillauma *Wśród mas* w rozdziale — „Modlitwa świata pracy" uczy modlić się w dzisiejszych warunkach. Jest tam takie zdanie: „Aby nauczyć się modlić, trzeba po prostu modlić się!"

Tak samo mój udział we Mszy św. zasadniczo się zmienił. Uczestniczyłam w niej w każdą niedzielę i bardzo często też w inne dni tygodnia, ale ponieważ za mało ją rozumiałam, stała się pewnego rodzaju przyzwyczajeniem. Dzisiaj może jakoś rozumiem, że przecież to ofiara całego Kościoła. Przecież kapłan nie składa jej sam, bo mówi: „Módlcie się bracia, aby moja i wasza ofiara..." Zresztą gdy weźmiemy mszał i będziemy się starać modlić wspólnie z kapłanem, uświadomimy to sobie bardzo wyraźnie. Cała liturgia kościoła, gdy zechcemy ją poznawać, zaangażuje nas.

Dziś wiem, że psalmy to modlitwa dana przez Boga Kościołowi. Przypominam sobie, że z mojej książeczki z lat dziecinnych bardzo lubiłam odmawiać psalmy pokutne. Nie wiedziałam nic o nich, ale były takie inne i dlatego przyciągały. Dziś są mi bliskie. Modlę się nimi z całym Kościołem, wysławiając i wielbiąc Boga, dziękując, przepraszając i prosząc. Tak nauczyłam się rozumieć modlitwę i tak jakoś s t a r a m s i ę modlić. Jak to wychodzi? Na pewno różnie.

Wiem, że to, co napisałam, jest takie niepełne, ale wyrażać jasno modlitwę jest dla mnie niemożliwe.

N. N., ankieta 165
Kobieta
Lat 34
Pielęgniarka
Duże miasto

Zaczynam od Mszy świętej. Msza święta dla mnie to największy dar Chrystusa dla każdego z nas, to źródło łask. Był czas, kiedy nie rozumiałam znaczenia Mszy św. i wartości Jej. Wtedy sama często opuszczałam niedzielną Mszę świętą dla błahych przyczyn. Tu, w tym miejscu, pragnę podkreślić, że za mało mówi się

na ambonach oraz w konfesjonale o wartości Mszy świętej, mówi się tylko o grzechu.

Człowiek często nie zdaje sobie sprawy, że grzech to bunt wobec Boga, lekceważenie najlepszego Ojca, Przyjaciela. Kiedy ja widzę np. osoby, które dla pięknej pogody lub innych błahych przyczyn opuszczają Mszę świętą, ściska mnie żal i wtedy rozumiem słowa Pana Jezusa: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią”. Tak, na pewno, wielu z nich nie wie, co czyni, bo gdyby był ktoś, kto by tłumaczył, ile tracą, jak bardzo okradają samych siebie, na pewno wielu z nich podchodziłoby inaczej do Najświętszego Sakramentu, do Najświętszej Ofiary.

Sama korzystam już siódmy rok z codziennej Mszy świętej i bardzo dużo w tym czasie zyskałam. Pracuję na zmianę i chodzę raz na ranną to znów na wieczorną Mszę świętą. Dla mnie dzień bez Mszy świętej to jakby dzień bez słońca. Z Najświętszej Ofiary czerpię siłę do pokonania różnych trudności, których nie brak w życiu codziennym. W świetle Mszy świętej widzę wszystkie swoje braki, niedociągnięcia, widzę, co jest złe, i nad czym muszę pracować, by postępowanie moje było zgodne z ewangelią. Msza święta to jakby ręka Boża, która mnie prowadzi.

Udział we Mszy świętej biorę z mszalikiem w rękach, choć są i takie dni, kiedy mszalik zamknę i tylko patrzę na ołtarz.

Lubię, kiedy kapłan odmawia półgłosem części Mszy świętej. Ja łączę swoje modlitwy z modlitwami kapłana. Wraz z Hostią świętą, którą kapłan ofiaruje Ojcu Niebieskiemu, i ja oddaję Bogu swoją osobę, swoje trudności, braki oraz wszystko, co mnie w danym dniu spotyka, czy to radości, czy cierpienia, równocześnie polecając wszystkie osoby bliskie, chore, kapłanów oraz tych, którzy są obecni na Mszy świętej, i tych których spotykam i z którymi współpracuję. Chwila Przeistoczenia to szczególne przeżycie, kiedy każda modlitwa jest zbyteczna. Wystarczy patrzeć na Jezusa, aby Go zapewnić o swojej miłości i oddaniu.

Tyle o Mszy świętej, teraz o modlitwie. Tu spotykam bardzo duże trudności. Są chwile, kiedy moja modlitwa jest naprawdę rozmową z Bogiem, z Przyjacielem i Ojcem a są i takie, kiedy jest dla mnie ciężarem, kiedy naprawdę nie potrafię dostrzegać Boga ani zdobyć się nawet na akt miłości. Wtedy wydaje mi się, że Bóg gdzieś daleko odszedł i są to chwile bardzo męczące.

Jak się modlę? Oto nie lubię modlitw książkowych, wolę z Bogiem porozmawiać po swojemu. Rano dziękuję za przeżytą noc, za Jego opiekę, polecając Mu dzieci, wszystkie osoby, Ojca świętego, Kardynała, Biskupa naszego jak i wszystkich kapłanów, szczególnie tych, którzy nauczyli mnie kochać Jezusa, oraz wszystkie osoby bliskie i znajome. Ofiarowuję Bogu każde moje zajęcie,

radość lub smutek, prosząc Go równocześnie o siłę w walce przeciw pokusom, oddając się pod opiekę Matki Najświętszej, szczególnie pod tym względem. W tramwaju lub autobusie polecam Bogu osoby, które spotykam prosząc Go o błogosławieństwo dla nich (nie zawsze, czasami moje myśli są wszędzie tylko nie przy Bogu). Moja praca zawodowa sprzyja łączności z Bogiem. Jestem pielęgniarką i pracuję przy dzieciach. Wydaje mi się, że w tych małych, bezbronnych, cierpiących istotach Chrystus szczególnie jest nam bliski. Dlatego wykonuję każdą pracę chętnie.

W ciągu dnia dziękuję Bogu za wszystko, za każdą radość, za Łaski, za każdą Mszę świętą, na której mogę być obecna, za Komunię świętą oraz za różne drobne cierpienia jak i chorobę. Przepraszam za każdy nietakt, za grzechy oraz niedbalstwa.

Najmniej potrafię się skupić wieczorem i dlatego wieczorna modlitwa wygląda często beznadziejnie.

Spotkałam w życiu dobrych kapłanów, którzy nauczali mnie kochać Jezusa, widzieć w Nim Ojca, Przyjaciela, nauczali czerpać z Ofiary Mszy św., odprawiać rozmyślania oraz korzystać z rekolekcji zamkniętych. Za to wszystko dziękuję Bogu szczególnie.

O. N., ankieta 185
Mężczyzna
Lat 45
Inżynier
Duże miasto

Lubię Wasze ankiety. W każdej z nich byłem duchowo i emocjonalnie zaangażowany, ale to zaangażowanie było dotychczas bierne — byłem tylko odbiorcą owoców ankiet. Po raz pierwszy próbuję „wystąpić". Nie wiem, na ile mi się to uda, gdyż mam poważne trudności w pisaniu zarówno wewnętrzne jak i zewnętrzne. Problemy jednak poruszone w ankiecie nurtują mnie żywo od dawna, niemal od dzieciństwa.

Odpowiedzi będę się starał usystematyzować, „poszufladkować" na przekór opinii o szufladkowaniu... nawyk zawodowy inżyniera elektryka, projektanta, żyjącego w dużym mieście z planem w ręku i z zegarkiem na ręku. Odpowiedź podzielę może na raty — pisać mogę (sensownie na te tematy) tylko w niedzielę, kiedy echa zgiełku dnia codziennego trochę ucichną.

I jeszcze jedna uwaga. Nie mam pretensji, aby być rzecznikiem opinii publicznej. Moje poglądy, zapotrzebowania i koncepcje dotyczące tych spraw wynikają prawie wyłącznie z doświadczeń osobistych; są więc subiektywne.

Subiektywizm moich wypowiedzi jest tym większy, że, jak mi się przynajmniej wydaje, jestem typem nietypowym (nie mylić z nieprzeciętnym). ...„Nie lgnie do niego fala, ani on do fali",

chociaż chyba nie jestem samolubem. Z tą falą to nawet byłoby dobre motto do moich wypowiedzi, bo widzicie, to jest tak: weźmy np. Mszę św.

Msza św.

Nie jestem jakąś jednostką wybitną pod względem intelektualnym. Poziom mój jest jak najbardziej przeciętny. Tato był urzędnikiem kolejowym, Mama niedoszłą nauczycielką. Uczyłem się średnio, żadnych oznak wybitnych, dyplom zdobyłem z wielkim trudem, już pracując. Jestem więc chyba jednym z wielu, a w dużym mieście, takim jak Kraków, jednym z bardzo wielu.

Powiedzcie więc dlaczego? Dlaczego nie odpowiada mi takie uczestnictwo we Mszy świętej, jakie odpowiada prawie całemu społeczeństwu, już nie tylko w Krakowie, ale w całym kraju?

Kiedy miałem czternaście lat i uczęszczałem do siódmej klasy gimnazjum starego typu (ośmioklasowe), obowiązkowym podręcznikiem nauki religii była książeczka pt. *Życie chrześcijanina w obrządkach Kościoła* — wydanie II-gie dla młodzieży, Książnica „Atlas", Lwów 1928. — Podtytuł brzmi: *Modlitewnik liturgiczny*. Z tego modlitewnika uczył nas ksiądz katecheta głównie Mszy świętej i o innych Sakramentach. Mnie zaś poznanie jego układu i treści wystarczyło, żeby od tych lat stał się, po dzień dzisiejszy, mszałem niedzielnym i świątecznym i małą encyklopedią w liturgii... Kiedy więc z jakichś powodów nie mogę uczestniczyć we Mszy świętej o godzinie siódmej lub ósmej u św. Anny — jedyne znane mi w Krakowie Msze recytowane, niestety po łacinie — idę gdziekolwiek ze swoim mszalikiem, żeby przez pół godziny wytrwale i z uporem płynąć pod prąd, zmagać się ze zgiełkiem organów i wiernych, którzy zagłuszają księdza przy ołtarzu i wszelki głos wewnętrzny w każdym uczestniku, który chciałby jakoś wziąć udział w tej Mszy świętej wspólnie z kapłanem.

Dlatego, choć nie czuję się godny, staję blisko ołtarza, żeby widzieć, co się na nim dzieje. Otwieram mszalik i wyłączam się. Wybaczcie, ale nie potrafię inaczej. Próbowałem, nie wychodzi... Nie uznaję Mszy świętej bez wspólnych modlitw mszalnych i bez wspólnej, masowej Komunii świętej.

Msza święta jest najintymniejszym spotkaniem człowieka z Bogiem i Prawdą. Ileż refleksji mobilizujących wewnętrznie człowieka budzi się w czasie intelektualnego uczestnictwa w Świętej Ofierze. Przecież to dla świeckiego człowieka jedyna okazja w tygodniu, żeby w ogóle coś z życia wewnętrznego w nim zakiełkowało.

Czy w warunkach, jakie obecnie panują w kościołach, jest to możliwe? W każdym razie nie dla mnie. Ja, po nerwowym i zgiełk-

liwym życiu miejskim, do życia wewnętrznego potrzebuję ciszy, spokoju i treści.

Pieśni kościelne ze swoją ubogą, często banalną treścią nie wytrzymują w moich oczach porównania z pełnymi treści i piękna modlitwami mszalnymi. Pieśń, owszem, jako dodatek, ale nie jako dominująca forma modlitwy mszalnej i to jaka pieśń, przez kogo dobierana i według jakich przesłanek.

Byłem kiedyś na Mszy świętej w Tyńcu u oo. Benedyktynów i, o dziwo, po raz pierwszy w życiu uczestniczyłem we Mszy recytowanej w języku łacińskim i polskim tj. krótkie odpowiedzi po łacinie a dłuższe modlitwy po polsku. Po raz pierwszy od lat schowałem swój mszalik i razem z ludem i to tym prostym, wiejskim, mogłem, dzięki oo. Benedyktynom, uczestniczyć wspólnie we Mszy świętej.

Takie rozwiązanie — recytacje polsko-łacińskie — uważam dla dzisiejszych czasów za najodpowiedniejsze.

Kościół św. Anny świeci o godzinie ósmej pustkami może z dwóch względów: 1. recytacja jest wyłącznie w języku łacińskim, mało dziś rozpowszechnionym nawet wśród wykształconych, i nadającym Mszy św. charakter elitarny (co chyba nie bardzo jest w duchu Chrystusowym), 2. podkreśla się, że Msza św. jest dla młodzieży akademickiej, wobec czego nieakademicy, których jest chyba większość, czują się tu nieproszonymi gośćmi, jeżeli w ogóle decydują się przyjść.

Tęsknię do chwili, kiedy dowiem się, że:

1. w każdym większym mieście jest choć jeden kościół, gdzie są Msze tylko recytowane i to w stylu tynieckim,
2. Episkopat Polski ustalił jednolity (urzędowy) tekst modlitw mszalnych w języku polskim, obowiązujący we wszystkich kościołach Polski,
3. rozpoczęła się szeroką falą propaganda Mszy recytowanej,
4. zostały wydane jednolite mszaliki łacińsko-polskie (z urzędowym tekstem modlitw w języku polskim),
5. itd.

Kochani! Chciałem Wam jeszcze wiele napisać, ale, niestety, czas upływa, termin wysyłki zbliża się, więc jeszcze tylko w telegraficznym skrócie:

a. nigdy nie nauczyłbym się odprawiać Drogi Krzyżowej, gdyby nie kaplica Męki Pańskiej przy kościele oo. Franciszkanów,

b. łatwiej mi rano, w kościele, wysłuchać Mszy świętej i przystąpić do Komunii świętej, niż odmówić w domu pacierz.

c. wydaje mi się, że *Naśladowanie* można by trochę uaktualnić. Jednak i takie, jak jest, daje mi dużo. Znalazłem w nim cztery perły: „O królewskiej drodze Krzyża Świętego", „O znoszeniu

krzywd i o znamionach prawdziwej cierpliwości", „W Sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej objawia się człowiekowi wielka dobroć i miłość Boga", „O ofiarowaniu się Chrystusa na Krzyżu i ofiarowaniu Jemu nas samych". Zastępują mi one czasem mszalik w czasie Mszy św. w dzień powszedni.

N. N., ankieta 392
Kobieta
Lat 53
Wykształcenie wyższe
Duże miasto

Jak rozumiem modlitwę? Modlitwa jest uzmysłowieniem sobie rzeczywistości nadprzyrodzonej i ustosunkowaniem się do niej. Dialogiem, monologiem, trwaniem, przylgnięciem do Boga.

Jak się modlę? Czym dla mnie jest modlitwa?

1a) Modlitwa indywidualna jest dla mnie oddechem duszy, czymś absolutnie niezbędnym do życia. Jest też bardzo istotną psychoterapią, która mnie rozładowuje, rozgrzewa, prostuje i daje bardzo „głęboki" wypoczynek. Nie lubię modlitw „gotowych" poza nielicznymi wyjątkami, do których należą psalmy (z wyjątkiem 93 i 108 — nie mogę pojąć, jak mogą być używane do celów liturgicznych), *Gloria Patri, Veni Sancte, Adoro Te.* Nie lubię, bo w obcowaniu z Bogiem, który jest bliższy mnie niż ja sama sobie, nie ma miejsca na czyjeś myśli i czyjeś słowa — często nie ma miejsca również na moje myśli i słowa, tak bardzo nieważne, skoro jest Jego Słowo wcielone pod postacią Najśw. Sakramentu. Najłatwiej jest mi się modlić przed tabernakulum, w samotności i ciszy, wtedy już sama sytuacja materialna, niezależnie od moich myśli i odczuć gwarantuje bliskość. Treść modlitwy to najczęściej adoracja w połączeniu z błaganiem i dziękczynieniem. Modlitwę błagalną uważam za zaszczytny udział w przyczynowości bożej, którego nie wolno nam pomijać. Proszę, żebym była w Jego ręku podatną gliną, proszę za wszystkie społeczności ludzkie, których jestem członkiem (Kościół, rodzina, przyjaciele, instytucja, w której pracuję, ojczyzna, wszyscy ludzie, a najbardziej ci, którzy są najdalej od Boga). Ale nie usiłuję wymienić wszystkich, traktuję sprawę raczej globalnie, żeby mieć więcej czasu dla Boga samego. To nie jest eskapizm, bo im głębiej się modlę, tym bliższe jest mi cierpienie ludzkie, i tylko u Niego szukać mogę ratunku. Ale zawsze dźwięczą mi słowa: „Mnie nie zawsze macie" (Jan 12, 8). Modląc się za ludzi mówię: „Boże, Ty to swoje dziecko lepiej ode mnie znasz, bardziej kochasz, więcej możesz, wiesz, co lepsze dla niego". To neutralizuje mój niepokój. W adoracji mojej najsilniejsza jest nuta podziwu i wdzięczności za ogrom miłości i zwykle wielka radość. Jako kan-

wa — nie zawsze potrzebna — służą wersety z psalmów (22, 26, 41, 62, 102, 138, 83, 88 i psalmy *Laudate*) i z Pisma św. głównie św. Jan i św. Paweł (*manete in dilectione mea; ut diligatis invicem sicut dilexi vos*; hymn o miłości), zwykle coś z liturgii dnia. Poza modlitwą do Boga bez sprecyzowania osoby, albo do Trójcy św. modlę się najczęściej do P. Jezusa w Najśw. Sakramencie, albo w Ogrojcu — za cierpiący świat — i często do Ducha św. Boleję nad tym, że nie mam dość nabożeństwa do Matki Najświętszej — myślę, że zawiniły tu ckliwe pieśni i gipsowe figurki — modlę się do Niej rzadko, chyba wezwaniem „Panno wierna" albo obrazem przepełnionej Łaską, przelewającej się czary. Widzę Ją przede wszystkim ofiarującą Dzieciątko i otrzymującą zapowiedź ciosu w serce albo współbolejącą — ale chyba i współradosną? — pod krzyżem. Czasem modlę się do „zaprzyjaźnionych" świętych: św. Teresy Wielkiej, św. Katarzyny Sieneńskiej, św. Augustyna, do patrona dnia, ostatnio spontanicznie do Jana XXIII. Ale zawsze jakoś wolę do Boga wprost. Jeżeli jestem bardzo zmęczona, roztargniona albo półprzytomna, modlitwa moja jest tylko materialnym trwaniem w bliskości — nazywam ją — „modlitwą św. Jana Chrzciciela", który tak zapewne modlił się w łonie matki. Nigdy nie udało mi się odprawić rozmyślania według przyjętego z góry schematu. Czasem odmawiam „Ojcze nasz", albo litanię zatrzymując się na każdym słowie — to mi odkrywa niespodziewane perspektywy (np. Jezu, miłośniku czystości; Jezu, miłośniku nasz... — co za zdumiewająca skala!). A czasem po prostu „ryba w morzu, a morze w rybie". ...Różaniec i Droga Krzyżowa są dla mnie raczej męczące przez wielość tematów i niemożność wyczerpania jednego, a różaniec także przez konieczność odmawiania Zdrowaś, nie umiem ani robić dwóch rzeczy naraz, ani stopić ich w jedno. Wolałabym jedną tajemnicę i patrzeć na nią dłużej. Ale te nabożeństwa w swoim czasie zbliżyły mnie do Chrystusa.

A zatem: modlitwa moja indywidualna to reakcja bezsłowna, w której zaangażowana jest wola i uczucie, nie zaś obrazy i rozumowanie, i dlatego nie nazywam jej myślną.

1b) Modlitwa indywidualna „przy okazji" jest raczej intencją dołączoną do wykonywanej czynności, chyba że czynność jest zupełnie mechaniczna albo pozwala na porównanie (np. gdy szoruję garnki druciakiem, proszę, żeby i mnie nie oszczędzano — choć, kiedy się to zdarza, to się otrząsam!). W ten sposób staram modlić się wszędzie i zawsze, choć najtrudniej mi to przychodzi w obcowaniu z ludźmi. Staram się, żeby myśl, skoro nie musi być zajęta czym innym, wracała do Boga jako do właściwego jej centrum grawitacji — skoro mamy Boga kochać także „ze wszystkich myśli".

2a) Modlitwa wspólna liturgiczna — gdy mogę zdobyć się na względną uwagę, radują mnie teksty i fakt udziału we wspólnej modlitwie Kościoła. Dużą rolę grają dla mnie przeżycia estetyczne związane z liturgią, czasem nawet ze szkodą dla istoty rzeczy (kolor ornatu, piękne wyrażenia w tekście). W chwilach zmęczenia poprzestaję na łączeniu się z intencją i zapadam w bierność. Dopiero przy pisaniu tych słów widzę, jak mało myślę o oddaniu chwały Bogu, jak egocentryczna jest moja postawa.

2b) Modlitwa wspólna paraliturgiczna — nabożeństwa majowe *etc*. Uczestniczę w nich rzadko, wolę, kiedy jest cicho. Bardzo mi przeszkadzają pieśni niedostosowane do potrzeb dzisiejszego człowieka — dlaczego na nocnej adoracji na intencję soboru, o późnej godzinie, gdy w kościele znajduje się tylko kilkadziesiąt starszych kobiet, intonować „śpiewaj, śpiewaj, dziatwo mała" (autentyczne!). A cóż dopiero: „tulmy się jak dziatki" i „o, mój Jezu, pociesz mnie". Dlaczego zaniedbuje się taki ważny środek wychowania religijnego, jakim może być wspólny śpiew? Czytanki na tych nabożeństwach też bardzo mnie „jeżą". Wolałabym mniej moralizatorstwa, a więcej współcześnie pojętej teologii, skoro „im więcej poznajemy, tym więcej miłujemy".

Modlitwy uczyła mnie matka, kładąc duży nacisk na zwracanie się do Boga swoimi słowami w każdej okoliczności, wiele razy w ciągu dnia. Potem Komunia św. pierwsza i następne. Potem to rosło wraz z nauką religii, ks. katecheta dał w rękę Ewangelię i nauczył ją komentować, przez wiele lat uczyło mnie *Naśladowanie*, potem spowiednik i wskazana przez niego lektura (m. in. Perinelle *Comment faire oraison*, św. Teresa, św. Katrzyna). I tak po prostu w praktyce Bóg, który był zawsze Ojcem, stał się Panem i najbliższym przyjacielem.

Mój udział we Mszy św.

Do czasu przeczytania książki Parscha, a zwłaszcza Journeta Msza św. była dla mnie jakby drogocenną oprawą, relikwiarzem dla Najśw. Sakramentu. Teraz jest zdumiewającą niwelacją 2 tys. lat i różnicy geograficznej, która sprawia, że stoję pod krzyżem nie mniej autentycznie niż Matka Najśw. i św. Jan. Mój udział — usiłuję łączyć swoją ofiarę z Jego ofiarą. Centrum mojej modlitwy jest Komunia św. przyjmowana codziennie (to było tak: w szkole cztery razy do roku, potem nowenna do Serca Jezusowego i co miesiąc, potem co niedzielę, następnie w niedziele i czwartki — a potem już codziennie i poczytuję sobie za wielką krzywdę, że gdy jestem na drugiej Mszy w ciągu dnia, nie mogę przyjąć Komunii św. po raz drugi — to takie niepełne uczestnictwo!). Najbardziej mi odpowiada Msza św. recytowana. Lubię bardzo śpiewaną gregoriańską. Nie lubię przy Mszy św. pieśni polskich, nawet

dostosowanych do jej przebiegu. Bardzo mi przeszkadza głośny różaniec lub litania, albo wręcz kazanie głoszone w czasie, gdy drugi ksiądz odprawia Mszę św. A także gdy Komunia św. jest rozdawana przy innym ołtarzu i w niewłaściwym czasie, co sprawia, że człowiek nie może skupić się, tylko nieustannie ma się na baczności, czy aby nie rozdają Komunii św.

Reasumuję: modlitwa jest konsekwencją mojej wiary. A wierzę, bo *scio cui credidi*. Skoro jestem stworzona, żeby Pana Boga znać, kochać i Jemu wiernie służyć, nie mogę się nie modlić. A z drugiej strony: „niespokojne jest serce ludzkie, dopóki nie spocznie w Panu". Więc chciałabym powiedzieć wszystkim, którzy się nie modlą: *Gustate et videte* — skosztujcie a obaczcie.

K., ankieta 174
Kobieta
Lat 36
Wykształcenie wyższe
Duże miasto

Sprawa modlitwy i kontaktu z Bogiem jest dla mnie czymś tak intymnym, że trudno mówić — tak jak o miłości głębokiej: wymaga dyskrecji. Ale równocześnie myślę, że trzeba dojść do takiej prostoty ducha, że mówienie o Bogu stanie się potrzebą. Na razie jestem od tego daleko.

Myślę, że są trzy rodzaje modlitwy, tzn. ja je znam. Jedna to taka oficjalna, do której mnie przyuczono. Klęknij, zmów pacierz, w niedzielę idź się pomodlić. Z klęczeniem, z zewnętrznymi oznakami czci. Nie znoszę! Uważam za gwałt sobie zadany i tylko taką to może mieć wartość — zmusiłam się w ofierze Bogu. To jest taka duchowa chałtura.

Drugi rodzaj modlitwy porównam do złotej nitki w jakiejś grubej tkaninie: wszędzie przenika — nie wiadomo gdzie i kiedy błyśnie. Spontaniczna modlitwa, która się zjawia, kiedy idę drogą pod kwitnącymi drzewami i zachłystuję się urodą świata — automatycznie myślę: „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary?" albo odruchowo wielbię czy dziękuję za cudo.

Czymś się przerażę czy się ucieszę — odruchowo wzywam Boga. Tak się też modlę przed zaśnięciem: „Boże, pomóż, Boże, nie daj, żeby się to stało, oświeć mnie — żebym wiedziała, co robić, pokrzyżuj moje plany, niech mi się nie uda, bo na pewno będę się starała zgrzeszyć. Daj, żebym chciała tak, jak trzeba; Boże, daj, żeby Twoja wola była taka a taka — jesteś Wszechmocny, więc co Ci to szkodzi, a mnie tak na tym zależy!"

Tak wygląda moja modlitwa na codzień. Zwykle modlę się przy mojej robocie zawodowej, ale tej czystej, to jest takiej, która mnie pasjonuje, a nie tej, którą robię z przymusem. Kiedy osiągnę

stan skupienia — wyłączenia się, skoncentrowania na pracy — ręka i oczy pracują intuicyjnie a myśli „brzęczą" koło Boga. Tak właśnie bez sformułowania, ani proszą, ani wielbią, ani dziękują, choć czasem wszystko to na raz.

Ten rodzaj transu określam jako stan modlitewny — to jest ten trzeci typ modlitwy — wszystko staje się modlitwą a Bóg jest tuż. Mam okresy, że spada na mnie ten stan nie wiadomo z czego ani dlaczego — zwykle ogarnia mnie w czasie jakichś udanych rekolekcji zamkniętych i utrzymuje się potem jeszcze przez jakiś czas — ale czasem zdarza się bez przyczyny.

Żyję od wewnątrz, rozsadza mnie radość i wszystko jest wtedy jasne i proste, i zrozumiałe, jestem ustawicznie świadoma obecności Boga. Jestem szczęśliwa, choć na zewnątrz nie ma po temu powodu. Często wręcz przeciwnie. Taki stan to rzecz tajemnicza, straszna — wiadomo, że TO jest ponad i poza mną. Wszystko jest na Jego cześć, wszystko ma być psalmem.

Czy można o Bogu mówić? Kiedy to minie, wiadomo mi, że coś takiego istnieje, ale nie potrafię sobie wyobrazić, jak to jest. Pamiętam te stany jako mała dziewczynka — że już wtedy mnie to dziwiło, dawało do myślenia, straszyło i zadziwiało. Coś, co nie zależy ode mnie.

Ale najczęściej, niestety, żyję w stanie „pustyni". Czasem buntującej się, czasem spokojnej — ale zawsze jałowej i pustej. Nic nie jest jasne i proste, odruchy są paskudne — patrzysz na siebie i sama się pytasz, jak to tak można? Nic nie czuję, a złe ma dostęp do mnie. Nie mogę nic wykrzesać z siebie, dobra wola jest jakaś teoretyczna i na siłę. Innych ludzi widzę w krzywym zwierciadle i choć czasem sobie przypominam „nie jesteś lepsza" — robię to bez przekonania. Jestem wtedy podwójna: jedna patrzy krytycznie na drugą, ale biernie. Wtedy czasem uprawiam drugą modlitwę, ale nieczęsto — złota nitka nie wydostaje się z włókien. Pierwszą uprawiam, o ile muszę (kościół) ale jest mi obmierzła — czuję się zakłamana i obłudna.

Mój stosunek do Mszy świętej. Ostatnio czuję potrzebę pójścia na Mszę świętą — traktuję to jak spotkanie z Bogiem. Nie cierpię Mszy objaśnianych („teraz jest Ofiarowanie, kapłan robi to a to, zmówmy więc... itd.), odbieram to jak profanację — okropną niedyskrecję, nietakt — nieważne przecież, czy kapłan podnosi Hostię — ważne, że tu wcielił się Bóg!

Wzruszają mnie Msze recytowane — wspólność nieagresywna — muzyczne skandowanie łaciny — można się skupić.

Nie potrafię mówić różańca. Jak dostanę za pokutę — to rozpacz! Nie mogę odmówić do końca, bo zawsze zasnę, albo zapomnę, że odmawiam. Nie umiem odmawiać modlitw — zaraz

gubi mi się treść. Taki różaniec to odmawiam wtedy na raty: miało być pięćdziesiąt zdrowasiek — no, z dziesięć razy zaczynam, za każdym razem chyba było dwieście, bo się w końcu uzbierało! Wstyd mi, ale zawsze tak mi się dzieje.

Kazania... Kazania! Gdyby księża słyszeli, jak im odpowiadam i dogaduję w duchu. To straszne — ale jeżeli ktoś nie umie, niechże mówi krótko — brak myśli jest wtedy mniej rażący.

Bardzo lubię wiejskie Msze, wtedy nawet procesje, nieszpory itd. są jakieś prawdziwe.

Nie cierpię kazań, ale to, że wierzę, zawdzięczam jednak też kilku kazaniom z prawdziwego zdarzenia. Ten wiedział, co mówi, przyznaję. Dlatego słucham już teraz nawet tych okropnych, bo nigdy nie wiadomo, co nami wstrząśnie i gdzie, i kiedy?

N. N., ankieta 326
Kobieta
Lat 32
Lekarz
Małe miasto

Siadam do tej ankiety niemal w ostatnim terminie, przekonana jednakże o pożyteczności tego rodzaju ankiet.

Pierwszych modlitw nauczyła mnie, oczywiście, matka: „Ojcze nasz", „Zdrowaś", „Wierzę", 10 przykazań, „Aniele Boży, Stróżu mój" i krótka modlitwa o zdrowie dla rodziny. To była pierwsza nauka modlitwy (bo uważam, że trzeba uczyć modlitwy a gdy się jest dojrzalszym, samemu się w niej kształcić), a potem długo, długo nic. Aż do nauk przed I Komunią. Czego się wtedy nauczyłam? Klepać na pamięć grzechy główne, prawdy wiary itp. Sam ksiądz — wiejski proboszcz — mało się do tego przykładał, żeby nam wyjaśnić sens i istotę modlitwy. Recytowaliśmy te pamięciowe historie pod przewodem ministranta, który za niedostatek gorliwości bił kijkiem po dłoniach. Bywało, że chodziliśmy plewić proboszczową pszenicę. Proszę mi wierzyć — grubo po I Komunii dowiedziałam się, że do tego, by spowiedź była ważna, potrzebny jest żal za grzechy!

Mógłby ktoś powiedzieć, że przecież były lekcje religii w szkole: czy nie mówiono na nich o modlitwie? Nie pamiętam tego w każdym razie; pamiętam tylko, że ksiądz opowiadał historie biblijne — ciągle i ciągle: w I-szej klasie wszystko od Adama i Ewy, w II-giej, III-ciej itd. Ponieważ sama zaczęłam się interesować liturgią Mszy św. i tajemniczością łacińskich tekstów, czekałam na wykłady o Mszy św. Wiedziałam, że są one przewidziane w programie (ojciec był nauczycielem) — ale przez całą szkołą podstawową o liturgii i sensie Mszy św. nie było mowy — poza odkuciem wielu

formułek z katechizmu, których zupełnie nie przeżyłam, nie przyswoiłam sobie ich sensu. Proszę wybaczyć gorzkie słowa, cisnące się na usta: dziś niech się księża nie dziwią obojętności rodziców wobec tego problemu: ci obojętni rodzice — to moi rówieśnicy — są pod względem religijnym tacy, jakich ich ukształtował przedwojenny kler — chodzi mi głównie o kler wiejski.

Od matki dowiedziałam się jeszcze, że nic niewarta jest modlitwa „klepana", że trzeba modlić się z uwagą; matka dała mi do rąk książeczkę do nabożeństwa, z której się dowiedziałam, że Msza św. dzieli się na części — do dziś pamiętam, jak mnie zafrapowało słowo *introit*.

W sumie wpływy domu i szkoły, jeśli idzie o naukę modlitwy, naukę słuchania Mszy św., nie były bogate. Ale ponieważ poza tym dom rodzinny dawał przykład regularnych praktyk rodziców i ich nienagannego postępowania w życiu i ponieważ od dziecka parła mnie ciekawość do poznawania prawd religijnych — żyłam właściwie w atmosferze sprzyjającej własnym poszukiwaniom.

Po wojnie jakiś czas należałam do Sodalicji, tj. do 1949 r. Mieliśmy jako moderatora bardzo mądrego i świątobliwego księdza. On to nauczył nas modlitwy myślnej. W tym też czasie kupiłam mszalik — za pierwsze dorywczo zarobione pieniądze. Wtedy też dopiero, między 16 a 18 r. życia, nauczyłam się odmawiać różaniec, zaczęłam czytać Pismo święte, w ogóle pochłaniałam mnóstwo lektury religijnej, nawet nieco liznęłam filozofii katolickiej. We Mszy św. brałam wtedy udział bardzo często i często przystępowałam do Sakramentów. Uważam stanowczo, że modlitwa, Msza św. i Sakramenty nie mogą istnieć bez siebie.

Jeśli się modliłam, gdy byłam w grzechu — to wiedziałam, że dlatego że się modlę w końcu pójdę do spowiedzi. Przyszedł czas, kiedy pojęłam, że bez postępu w modlitwie nie ma postępu w życiu wewnętrznym, i starałam się modlitwę i ustną i myślną kultywować. Niestety, tylko okresowo. Oprócz modlitwy i życia Bożego pociągał mnie też bardzo „świat" — w tym sensie, w jakim mówi o nim Ewangelia.

Raz Bóg — raz świat — na przemian przez lata, z tym, że wiary nie straciłam nigdy — lecz traciłam łaskę (czy dziś ją mam, tego też zresztą nie jestem pewna).

Jak jest dziś? Dziś jestem przytłoczona obowiązkami i modlitwa zeszła na margines. Świat nie zdaje sobie sprawy, że gdybym się więcej i lepiej modliła — toby się też lepiej i lżej pracowało. Ale mój dzień od rana do wieczora jest taki, że ciągle jestem wśród ludzi: od rana małe dzieci (one mnie budzą i już o modlitwie nie ma mowy) — potem wszystko szybko, co trzeba rano w domu

zrobić, i do pracy. Praca to szpital. Zdarza się, że w czasie pracy są momenty, że można powiedzieć cicho lub choćby pomyśleć akt strzelisty albo parę własnych słów do Boga. Ale nieczęsto te chwile tak wykorzystuję. Po prostu powoli przywykam nie modlić się. Przypominam sobie o modlitwie, kiedy jestem już w łóżku, i wtedy mówię „Ojcze nasz", „Zdrowaś", albo tylko jakieś westchnienie do Serca Pana Jezusa — bo mi się już oczy kleją i nie mam sił na więcej. A czasem też nie mam ochoty.

Te jedyne pół godziny łączności z Bogiem — to Msza św. w niedzielę. Boże, gdyby tego nie było! I gdybym nie znała modlitw mszalnych, marny byłby mój los — to jest te pół godziny, kiedy się chyba naprawdę modlę, kiedy wiem, że modlę się dobrze, bo właściwie modli się za mnie Chrystus — błagający, wielbiony i przepraszający z nami i za nas. Tak to w każdym razie rozumiem, takie rozumienie wyniosłam z tekstów mszalnych, własnych rozmyślań i lektur religijnych.

Uważam jednak za jakąś „niepełną" Mszę św., o ile się nie przyjmuje Komunii św. Taka głupia rzecz stoi mi na przeszkodzie: wstydzę się spowiadać u księży, których osobiście znam, a jestem zbyt leniwa albo zbyt zmęczona — by wyjeżdżać do sąsiedniej parafii. Oby to się zmieniło, pragnę gorąco.

N. N., ankieta 194
Mężczyzna
Lat 34
Wykształcenie wyższe
Małe miasto

Jestem nauczycielem w małym prowincjonalnym miasteczku Pomorza Zachodniego. Od czterech lat pracuję w zakładzie specjalnym dla kalek, sam będąc zresztą ułomnym. Trwałe kalectwo, będące wynikiem paralitycznego porażenia, które od wczesnego dzieciństwa jest moim nieodłącznym udziałem, wywarło na moją psychikę i moje czynności swoistą specyfikę. Jej też ulec musiał mój stosunek do Boga, nią nacechowana jest moja cała postawa — moja modlitwa.

Całokształt mojej osobowości można trafnie zamknąć w określeniu „pokornego buntownika". Dwa kontrasty stanowią wierne odbicie mojej osobowości. Jestem w sile wieku męskiego, nie przekroczyłem jeszcze 35 roku życia a mimo to wydaje mi się, iż „przeżyłem czasu wiele". Cierpienie dało mi tę młodzieńczą starość, która przy zachowaniu brawury tak charakterystycznej dla młodości dała jednocześnie umiar, rozwagę będącą zaletą i wynikiem lat dojrzałych — czasem może dopiero sędziwego wieku. A jednak jest u mnie mimo wszystko coś z dziecka, z ufnego

kochającego dziecka. Nie może być zresztą inaczej, jeżeli moją ukochaną modlitwę stanowi „Ojcze nasz".

Długo zastanawiałem się nad treścią ankiety i moim w niej uczestnictwem. Jest to chyba najtrudniejsza z ankiet, w jakiej kiedykolwiek brałem udział. Nagle całe doświadczenie nagromadzone w przeszło 30 latach, cała wiedza praktyczna i teoretyczna zdobyta w życiu, w pracy i na studiach uniwersyteckich staje się nieporadna.

Czy ja się w ogóle modlę? — Co rozumiem przez modlitwę, jak ona u mnie wygląda, jaki rodzaj jej przeważa? — Co stanowi ulubioną jej treść i jaka jest jej forma? Chcecie to wszystko wiedzieć jednocześnie stając się powiernikiem nie tylko mojego stosunku do Boga ale i odwrotnie. Modlitwa bowiem nie jest wyczerpującym nudnym monologiem. To dialog między Stwórcą a stworzeniem.

Kiedy modlimy się „a odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom", jednocześnie występują dwa momenty. Świadomi swojej winy a rozumni prosimy o przebaczenie jednocześnie przebaczając innym. Miarą naszej wspaniałomyślności jest cena naszego odpuszczenia win. Przy słowach „bądź wola Twoja" unicestwiamy swoje buntownicze ja a przecież nie przestajemy być sobą. Podporządkowanie swojej woli owej supremacyjnej woli tego, który jest Ojcem „na niebie i na ziemi", daje w konsekwencji wszystkie dary doczesne zawarte w słowach „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". Tu zamyka się jednocześnie troskliwość Ojca o swe dzieci jak i oskarżenie przed ludzką zachłannością, kładące nacisk na słowo „dziś". Moja natura jest jednak ułomna, jest pełna lęku, pyta także o jutro — i zapytuje się o ubiegłe wczoraj? O wczoraj, które naznaczyło mnie stygmatem cierpienia. Obowiązkiem człowieka jest poznać wolę Bożą. Poznać to znaczy pytać! Pytania są gwałtowne to znów pełne ufności — a ich forma? Jakże lubię psałterz! Kompilacja psalmów tworzy nowy hymn — „Cóż jest człowiek? Dni jego jako trawa" — a jednak, „uczynił go mało co mniejszym od aniołów".

Nie umiem się modlić formułkami. Kiedy jestem zbyt zmęczony, myśl rozszczepia się, i nie jestem w stanie rozważać — milknę.

Chrystus cierpiąc — modlił się! Jego cierpienie było modlitwą — modlitwą były nawet słowa pełne rozpaczliwego wołania „Boże mój, czemuś mnie opuścił?" W ścisłym tego słowa znaczeniu słowa te nie mają do nas nigdy zastosowania. Chcemy, czy nie chcemy, zawsze trwamy w Bogu. Tylko Bóg w nas nie zawsze może trwać — wyganiamy Go przez grzech. Sama obecność Boga skłania nas do modlitwy „Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek robicie, chwałę

Pańską głoście" — powiada św. Paweł. Każda więc nasza czynność powinna być modlitwą, modlitwą o zmiennej formie. Wszystko bowiem, co robimy, na chwałę Bożą czynimy.

Moja modlitwa to mój osobisty kontakt z Bogiem. To moje *tête à tête* ze Stwórcą, wydawałoby się całkiem osobiste i całkiem prywatne, ma w swej konsekwencji wydźwięk społeczny. Bo Bóg jest nie tylko moim Stwórcą ale „Ojcem naszym". Ten rodzinny charakter pojęcia Boga wpływa na odpowiednie traktowanie ludzi swych bliźnich — jeżeli On jest Ojcem naszym, to oni moimi braćmi, i dlatego mój stosunek nawet do przypadkowego przechodnia na ulicy nie może być obojętny. To wypływa jako praktyczny wniosek z modlitwy Pańskiej, która przecież jest modlitwą społeczną.

Modlitwa to rzecz nader trudna, to oddanie rozumnej czci Bogu przez istotę podobną Mu, obdarzoną, jak On, wolną wolą i rozumem. Musi być aktem godnym obu stron — modlitwa nie może być bezmyślna — szeptaniem tylko wyuczonych słów pacierzy. Musi być w nią włożone moje ja. W modlitwie muszę się skoncentrować — a taka modlitwa męczy. Modlitwa nie jest więc dreszczykiem pobożnej ekstazy samozadowolenia, wtedy bowiem pod pobożnym płaszczykiem wydeptujemy ścieżki własnego egoizmu. Poza tym modlitwa moja musi być dziecięco szczera, gdyż tylko taka ma w oczach Stwórcy wartość. Jak ona u mnie wygląda? Bez przesady modlę się tak niekiedy: Widzisz Boże, jak chcę, a to mi cholernie nie wychodzi. Modląc się do mojego Ojca nie dobieram słów, jak On nie wydziela mi łask. Między Bogiem a człowiekiem istnieje współrzędna zależność — od jakości, a nie od ilości modlitwy. Nie umiem się modlić, potrafię z Panem Bogiem gadać. Nawet moje buntownicze „dlaczego" ma w sobie coś z ciekawości i ufności dziecka, które zanudza swego Ojca pytaniami czasem może niedorzecznymi, wywołującymi reakcje zniecierpliwienia. Podłożem jednak tych pytań jest przekonanie o niezgłębionej mądrości i miłości Pytanego. Dziecko pytające nie czeka odpowiedzi i już w jego ustach rodzi się nowe pytanie. Czasem odpowiedź jest zalążkiem nowego pytania. Tak właśnie wygląda mój dialog z moim Bogiem. Często następne pytanie jest odpowiedzią na poprzednie. W tym dialogu jest nieodzowne Pismo św. Nie znalazłem się jeszcze w sytuacji, na którą nie dałaby mi odpowiedzi ta książka. Dlatego w życiu każdego człowieka powinna być elementarzem życia wewnętrznego. Czasem moim pacierzem to przeczytanie Ewangelii — Dobrej Nowiny, która każe mi mieć radość życia i ufać!

Pytacie się o moją modlitwę — musiałbym mówić o moim cierpieniu. Dla otoczenia kończy się ono zazwyczaj na mojej fizycznej

niemocy, na ograniczonej ruchomości stawów, a co za tym idzie, ograniczonej lotności fizycznej, powolnym człapaniu, niemożliwości spełniania takich czy innych funkcji. Tu się zazwyczaj kończy zdolność pojmowania mojego cierpienia przez otoczenie a jednocześnie otwiera się swoisty ogród — którym jest dla mnie cierpienie.

Chrystus leżąc w pyle na ziemi w Ogrójcu też modlił się, nawet wtedy, gdy z ust Jego wypłynęła skarga: „Czy nie możecie czuwać ze mną jednej godziny?" Najbardziej bolesne jest osamotnienie człowieka w ciżbie ludzkiego mrowia. To także moja modlitwa, modlitwa bez słów, modlitwa, dla której nawet trudno znaleźć właściwe słowa! — Jak dobrze, że Bóg jest duchem i rozumie to, co z duszy płynie, czemu tak trudno dać wyraz w słowie! Ulubioną formą mojej modlitwy to Droga Krzyżowa — w tej czternastostacyjnej formie zabrakło miejsca na rozważanie Ogrójca, a przecie tam była pełnia cierpienia. Chrystus na krzyżu konał w otoczeniu osób, które Go miłowały, u stóp krzyża była Maryja, Jan, Magdalena — gdy tam w Ogrójcu nie było nikogo. Chrystus był tak osamotniony, że musiał prosić o pociechę Ojca, który jest w niebie — dlatego że ludzie zmęczeni dniem posnęli! Dlatego moja modlitwa ma coś w sobie z tej rozmowy między Ojcem i Synem — i siły, jakie spływają do niesienia krzyża codziennego, są z gatunku chyba tych, jakie Ojciec dał Synowi na drogę Golgoty. Wypływała ona z obowiązku, przeświadczenia o wielkiej wartości Krzyża dla świata. Cierpienie jest siłą destrukcyjną, gdy nie widzi się sensu cierpienia — skoro jednak pod twarde doświadczenie cierpienia podłoży się celowość? Wszystko bowiem, co istnieje, musi mieć swój sens i cel (rzeczy bezsensowne i bezcelowe jako zbędne i szkodliwe likwidujemy), tak więc i cierpienie musi mieć swój sens i cel, tym głębszy, im on jest mniej przez nas zrozumiały. Dążność do likwidacji cierpienia jest prawem fizycznym natury człowieka wypływającym także z modlitwy Chrystusa w Ogrójcu „jeżeli można, niech ten kielich odejdzie ode mnie". Tu następuje przedziwna harmonia natury ludzkiej z wolą Bożą przez praktyczne zastosowanie owego *fiat voluntas Tua* przez Chrystusowe „Ojcze, nie moja lecz Twoja wola niech się stanie". Nie jest to łatwe a jednak konieczne — i wtedy właśnie tak pojęte cierpienie stanie się również modlitwą. Nie oznacza to, by nie następowały bunty i szarpania. Przecie i z Krzyża po kompletnym podporządkowaniu się woli Ojca w Ogrójcu nastąpiło rozdzierające wołanie, które dla wielu słuchających mogło brzmieć nawet jak bluźnierstwo: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?" — a jednak i te słowa były modlitwą. Modlitwą niezrozumiałą dla ludzi, a jednak przyjętą jako akt ekspiacji przez Boga.

Wywnętrzając się tak, nie wiem, czy odpowiem zadowalająco na Wasze oczekiwania. Z tego, co napisałem, trudno będzie ułożyć nową książeczkę do nabożeństwa z zastosowaniem do różnych potrzeb. Modlitwa to nie tylko *contemplatio* to przede wszystkim *actio*. To mój stosunek do Boga i nie tylko do Boga. Modlitwa to rzecz trudna i najłatwiejsza zarazem, to czyn podsycany miłością. Moja modlitwa jest aktem wobec Boga, jej motorem jest miłość — miłość ta wyzwala we mnie nową siłę, która każe mi miłować czynem mojego bliźniego, a reszta według wypowiedzi Chrystusa „sama przydana mi będzie". To właśnie stanowi wypełnienie słów „chleba naszego powszedniego". I właśnie ta zapobiegliwość Boża wobec mnie, który jestem jako trawa, pobudza mnie do aktu wdzięczności. Tak więc tworzy się zamknięty krąg tego, co składa się moim zdaniem na pojęcie modlitwy. Dążność i doniosłość aktu modlitwy wymaga nie tylko rozumnej jej formy, ale i najwyższej jakości — i tu, w moim życiu, zaczyna się rola i znaczenie Mszy św.

W domu rodzinnym zrozumiano intencję słów św. Papieża Piusa X, „aby mszał przestał leżeć na ołtarzu". Miesięcznik „Msza św." pogłębiał zrozumienie najdoskonalszej Ofiary. Z mszalikiem w ręku niemal od poznania liter w elementarzu uczestniczę we Mszy św. Swoje uczestnictwo pogłębiam odpowiednią lekturą w domu.

Liturgiczne teksty są dla mnie pięknymi, bogatymi ramami, w które można wkładać coraz to nowe obrazy, jakie dostarczają nam zmienne teksty Mszy św. Denerwuje mnie występowanie chóru kościelnego, który niekiedy robi wrażenie numeru popisowego — występu opery. Gdzie jest wtedy owa *communitas Ecclesiae*, gdy chór sobie, wierni sobie, a ksiądz sobie się modli? Za mało jest Mszy św. recytowanych.

W tych recytowanych jakże często jest jeszcze zbyt wiele wyjaśniania przez przewodnika. Czyż teksty mszalne nie mówią same za siebie? Jakże pięknym jest psalm 42 rozpoczynający Najświętszą Ofiarę od słów „Przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga, który uwesela młodość moją". Przystąpię do ołtarza Bożego! Automatycznie nasuwa się pytanie, w jakim celu. Odpowiedź na to pytanie wyzwala automatycznie następne. Nie tylko, po co tu przyszedłem, ale — jak tu przyszedłem? Obok mnie stoi ktoś, kogo nie znam, który tak samo jak ja tu przyszedł. Łączy więc nas wspólny cel. Ta Msza św. nie jest tylko moją Mszą, jest naszą wspólną sprawą. Na patenie i w kielich obok chleba i wina kładę moje troski, moje pragnienia (moje ofiarowanie). Ale obok moich spraw na tej samej patenie kładzie swe troski, pragnienia ktoś stojący obok, dla którego jego sprawy są tak ważne, że niemal gotowy jest zepchnąć z pateny moje modlitwy, by tylko jego prośba dotarła przed oblicze Stwórcy. I dopiero „Ojcze nasz" kładzie równowagę

między jego a moimi sprawami. Przez pojęcie wspólnego Ojca mam zrozumienie dla spraw mojego brata — dlatego w mojej Komunii św. znajdzie się nagle tyle miejsca dla niego. A moje sprawy? Już o nich nie myślę tak intensywnie, nie myślę dlatego, że wiem, że i On za mnie się pomodli, a nadto powiedziałem przecie za kapłanem „Przyjmij Święty, Wszechmogący, Wieczny Boże tę ofiarę!" Jaką ofiarę? Ofiarę z mojego ja, ofiarę z mojego egoizmu. Nie jest to tak święta ofiara jak Twojego Syna, ale przecie ofiara, najbardziej mnie kosztująca ofiara — która jest wypełnieniem słów: „Bądź wola Twoja" — jest więc równocześnie moją modlitwą, moim „Ojcze nasz", które w tak nieudolny sposób odmawiam swoim własnym życiem.

„Granum" ank. 355
Kobieta
Lat 40
Pracownik umysłowy
Duże miasto

1. Pomóżcie mi się nie rozpraszać

Z jednym rozproszeniem — w sobie — mam wystarczająco dużo roboty. Może się jednak zdarzyć, że pokonam je jadąc do kościoła i wejdę z rozbudzonym zapotrzebowaniem na dalsze pogłębienie skupienia, na włączenie się.

Zaczyna się Msza św. (tak było wczoraj, 1. IX. 63) w ogromnym kościele wielkomiejskim. Kapłan zaczyna modlitwy u stopni ołtarza i w tej chwili z ambony zaczyna grzmieć głos, odczytujący ogłoszenia parafialne. To jest potrzebne, ale trwa w nieskończoność. Mija *Confiteor*, podczas gdy dowiadujemy się o rozpoczęciu nauki, podziale dzieci na klasy w nauczaniu religii, o pierwszym czwartku, piątku, sobocie i niedzieli — mija lekcja, kiedy słuchamy jeszcze dalszego ciągu tych ogłoszeń. O skupieniu nad tekstem nie ma mowy. Równolegle z ewangelią pada już Słowo Boże. Ale potem jest kazanie, w którym przepada tekst ewangelii — mowa o dzieciach, które wróciły z kolonii, o dzieciach, które będą chodzić do szkoły. Temat jest bardzo pożyteczny, dobrze mówiony. Po kazaniu zaczyna się ofiarowanie, a kościół intonuje pieśń maryjną. Będzie śpiewać te pieśni przez całą Mszę świętą. Po Podniesieniu „Po górach dolinach". Od ostatniego błogosławieństwa wstajemy na „My chcemy Boga, święta Pani".

Tak było wczoraj. Znam nieskończoną ilość podobnych przypadków. Na przykład: w głównym ołtarzu wystawienie Najśw. Sakramentu. Msza św. przy bocznym ołtarzu, poświęconym Matce Bożej. W czasie tej Mszy św. śpiewamy litanię — o Sercu Pana Jezusa — bo to właśnie I Piątek. Kazanie jest związane z Wielką Nowenną. Po Mszy św. jest Godzina święta, połączona z litanią do Matki Bożej (bo maj). Na końcu Apel Jasnogórski.

Albo: Jest Wielki Tydzień. Mam mszał w ręce. Chcę przejść teksty razem z Kościołem, zastanowić się nad nimi. I znowu z ambony w czasie akcji liturgicznej padają ogłoszenia. Co mam zrobić w czasie tych ogłoszeń? Słuchać ich czy uważać np. na obrzędy mszalne? Na dwutorowość uwagi nie stać mnie. Obawiam się, że jej od nas żądają. Coś z tej dwutorowości uwagi potrzebne jest przecież przy różańcu (rozważać tajemnice, a wymawiać Pozdrowienie Anielskie).

Czy sam fakt, że odprawiana jest Msza święta, nie powinien eliminować wszystkiego, co nie jest z nią związane? Czy Msza św. nie zasługuje na to?

Dlaczego nikt nie zwraca uwagi na budowę nabożeństw? Na ich koncentrację tematyczną? Jak inaczej można potraktować je głęboko? Bo powierzchownie to owszem, można jeszcze dodać cztery dodatkowe dewocje i łączyć je razem.

2. Czy mamy prawo do ciszy w kościele?

Nie mam na ogół sprzeciwu odnośnie śpiewu kościelnego w ogóle. Ani odnośnie głośnych modlitw. Ani wspólnej akcji. Nie chcę bronić jakichś partykularnych, odizolowanych dewocyjek prywatnych. Ale wydaje mi się, że mam, że każdy z nas ma prawo do ciszy w domu Boga, prawo do warunków ułatwiających mu skupienie. Wiemy, że nasz system nerwowy jest smagany stałą falą hałasu, że zapełniają się od tego zakłady dla nerwowo chorych. Wiemy, że niektórzy z nas nie umieją już bez tego hałasu żyć, że przestali reagować na przyrodę, że nawet na górski szczyt taszczą się z gadającym pudełkiem. Użalamy się nad rozproszonymi dziećmi, które w domu nie mogą się uczyć, bo nie mają spokoju.

A jednocześnie nie ma tradycji, która kazałaby w domu Bożym szanować modlitewną ciszę. Nawet kiedy się wejdzie w porach, w których nie ma nabożeństw — może się zdarzyć, że spotka się gronko osób, które albo głośno mówią różaniec, albo „pieją" — zwykle dosyć to przykre dla słuchu. Rozumiem, że takie są formy ludzkiej modlitwy. Znam powiedzenie: dwa razy się modli, kto śpiewa. Niestety — nie rozumiem go. Może mi to ktoś wytłumaczy (np. w jaki sposób ma „zdwajać" modlitwę pieśń odwracająca uwagę od akcji mszalnej?). Uważam, że gdyby nas uczono — na razie może jeszcze nie śpiewu (zgodnego z akcją), bo to dosyć trudna rzecz — ale uspokojenia, skupienia, po prostu zwyczajnej ciszy — to ta głęboka cisza kościołów też by do niejednego przemówiła. Można by w niej może w końcu coś odnaleźć: jakieś niepokojące zapytanie, na które musiałoby się odpowiedzieć, a które pozwalamy sobie hałaśliwie przekrzyczeć.

Wiem, że niektórych razi objaśnianie akcji Mszy świętej. Tutaj nie mam oporów. Pod jednym warunkiem: że to będzie objaśnianie

i tylko objaśnianie. Ma rację ów ktoś, kto kiedyś pisał w „Tygodniku", że go nic nie obchodzi w czasie Komunii świętej, co wielcy ludzie o niej myśleli. Rzeczywiście, choćby i najwięksi, co oni wtedy mogą nas obchodzić? Kościół czyni i mówi, my z nim. Przychodzi Chrystus. Co może być poza tym ważnego?

W tym roku byłam w pewnym kościele zakonnym w czasie Wielkiego Tygodnia. Obrzędy były objaśniane dyskretnie, z szacunkiem, z podkreśleniem najpiękniejszych i najwymowniejszych tekstów. Było to piękne i włączające wszystkich. W tym nie było wrzasku ani hałasu. Treść dochodziła do głosu.

3. Przez Chrystusa, Pana naszego

Trochę dziwnie o tym pisać. Tymi słowami kończy się każda modlitwa liturgiczna. To zakończenie jest głęboko wzruszającym zwrotem, którego wymowę odkrywa się nie tak od razu.

Życie modlitewne człowieka idzie po różnych etapach. Mam wrażenie, że to, co tu napiszę, jest etapem wspólnym ogromnej ilości ludzi. Niewiele można na ten temat podpatrzyć, ale jednak wydaje mi się, że tak jest. Przychodzi etap, kiedy nic nie jest już potrzebne poza Chrystusem, poza Słowem, i Jego się szuka i potrzebuje jak wody. To nie powinno brzmieć dewocyjnie, ten fakt chciałby zostać odnotowany w sposób jak najbardziej rzeczowy. Modląc się nie tyle może z Kościołem, ile w kościołach, odczuwa się jakiś niedosyt pod tym względem. W ciągu ostatnich 5 lat obserwowałam umyślnie kazania. Były rozmaite, nieraz wspaniałe, na tematy życiowe, moralne, wielkonowennowe. Ani jednego o Nim samym. Jego życie opowiadamy, zdaje się, już tylko dzieciom. Zadowalamy się odcinkami Ewangelii, po których następuje odrębne tematycznie kazanie. Mówimy tak dużo o Jego Matce, tak cichej, tak usuniętej w cień. A przecież to On ma być głoszony.

To wszystko, co wymieniłam w poprzednich punktach, jest jakimś nieliczeniem się z Nim, z Obecnym: w nas, w kościele, we Mszy świętej. Dlatego wszyscy o Nim zapominają i dlatego nie możemy się modlić np. na Mszy. Bo modlitwę zaczyna się od wzięcia Go pod uwagę, czyli, jak mówią dawni mistrzowie, od stawienia się w obecności Bożej. My jednak robimy tak wiele innych rzeczy, kiedy zbieramy się na modlitwę, że się w końcu całkowicie dekoncentrujemy.

Nie jestem wyjątkiem, który chciałby o Nim słuchać — wielu podobnych zapełnia kaplice stałych Adoracji. W takich kaplicach leżą do użytku wspólnego mdłe tekściki sentymentalnych modlitw. Powinny tam leżeć Ewangelie, najwyżej zaopatrzone uwagą: Jego Ewangelia — Jego Dobra Nowina.

W tych wszystkich tekstach, którymi posługujemy się okazyjnie, my, chrześcijanie, Chrystus i Jego słowa, Jego Ewangelia, są haniebnie mało brane pod uwagę. Zupełnie nie mogę pojąć, po co nam potrzebne te wszystkie inne cudowności, kiedy nie znamy tego, co jedynie jest drogowskazem, przed wszystkim innym. „Droga, Prawda, Życie."

4. Modlitwa liturgiczna

Napisał ktoś — i to nie raz chyba — w „Tygodniku", że modlitwa liturgiczna razi go swoją oschłością, że potrzebuje dlatego Mszy indywidualnej, z „nastrojem" — organami itd.

Modlitwa liturgiczna jest zwięzła i trzeźwa i dlatego niezawodna. Oschła? Czy to jest oschły tekst: „Do Ciebie, Boże, wznoszę serce moje, w Tobie ufam" (*offertorium*, 10. niedz. po Zesł. Ducha Św.), albo: „Wejrzyj, Boże, z ojcowską miłością na modlitwy i pragnienia nasze, abyśmy obowiązki poznali i mogli je mężnie spełniać") (oracja z urocz. Św. Rodziny).

Liturgia jest głęboko ludzka. Jest dramatyczna, nie może być inaczej — przecież ona wciąga człowieka w misterium Boże. Już to samo daje w sumie dwa dramaty połączone w jeden, trzeci.

Jest jeszcze jeden motyw, dla którego kocham teksty liturgiczne. Są one używane przez całą rodzinę, przez całą wspólnotę Kościelną. Wymawiało je tyle ust przez tyle wieków — także ci najbliżsi, najmilsi, najwięksi i najmniejsi. Ile w nich chóralnego i indywidualnego przeżycia — są jak dawno wydeptana ścieżka.

Mówić to, co Kościół czyni — być włączonym raz na zawsze — nigdy nie mieć powodu do skargi na samotność ludzką w drodze do Domu. Ale zarazem jest to wspólnota nie narzucająca się, zostawiająca każdemu jego indywidualne miejsce wewnętrzne: liturgia prowadzi całą społeczność, bez obawy o zbłądzenie, do spotkania całkiem indywidualnego, które każdy przeżyć może tylko sam. W tej rodzinie każdy jest niezmiernie ważny, gdyż za każdego umarł Chrystus, i nikt nie ma uszczuplonych swoich praw do Niego, chyba że sam z nich rezygnuje. Myśl o rodzinie, w Której On mieszka, On rządzi, która jest Jego Ciałem — jest czymś zachwycającym. Nie można chyba nie kochać czynności tej rodziny, jej słów, jej błagań i jej krótkich, powszechnych w charakterze „sygnałów" liturgicznych, przez które mówi Ten, który jest Jej Głową, Jej Życiem.

5. O nauce modlitwy i o tekstach

Nie muszę odkrywać tego faktu, bo wszyscy o nim wiedzą. Na ogół nikogo z nas nie uczono modlitwy. Jeżeli inne religie świata mają tradycje wtajemniczenia, np. w koncentrację, w skupienie modlitewne, i wykorzystują je przy wprowadzaniu w życie reli-

gijne, to możemy im pozazdrościć. Nas uczono formuł, kazano je recytować „pobożnie", bez rozglądania się, i tę recytację nazywano „rozmową" z Bogiem. Może właśnie to wszystko, recytacje, nazwanie jej „rozmową" wpływa na to, że wielu uważa modlitwę za nudny obowiązek, niemal urzędowy wobec swojej religii. Nuda, wiejąca z tej rozmowy, przenosi się także na pojęcie o Rozmówcy.

Teksty modlitw powinny by na dobrą sprawę być tak zmieniane, jak podręczniki szkolne. Przestarzałe (poza klasycznymi, należącymi do antologii, skąd każdy może je w miarę możności wyszperać do własnego użytku) powinny być wycofane. Mam na myśli oczywiście przede wszystkim rozmaite modlitwy pozaliturgiczne. Nad liturgicznymi głowią się przecież różne Komisje.

Ale nawet najlepiej przygotowana książeczka z modlitwami może budzić pewne obawy, czy nie wyobcowuje ona korzystającego np. ze wspólnoty mszalnej (wtedy, kiedy korzysta on z zupełnie innych modlitw), albo czy nie powoduje u niego przekonania, że do Boga trzeba mówić tak czy inaczej, a nigdy „po swojemu". Może kiedyś jakiś psycholog religii zbada i wykaże, jaki to wpływ miały, np. w naszym ostatnim dwudziestoleciu, różnego typu „książeczki do nabożeństwa", aprobowane przez Kościół, na — nudzenie się wiernych w kościele i zniechęcenie do modlitwy. Czy tutaj nie jest tak, jak z obrazami religijnymi — gdzie również nie ma konsekwencji (spirytualizm, wiara w duchową, Jedyną Istotę Najwyższą, widzialną tylko w Synu, który stał się Człowiekiem, ten spirytualizm uznał i zaaprobował nieprzeliczone ilości obrazów Starca z brodą, przez co uzyskano prawie u wszystkich wychowywanych dzieci skojarzenie nie do wyparcia, nieraz do końca życia. Jak się nad tym zastanowić, to wydawałoby się to rzeczą nader prostą: właśnie takiego wyobrażenia należałoby w kościołach i sztuce ikonograficznej unikać. Czy to w ciągu wieków nikogo nie interesowało albo czy nikt o tym nie wiedział? Że Boga nie sposób sobie wyobrazić?).

Najgorszą odrazę budzą chyba modlitwy przeładowane sentymentem, kiedy dzisiejszy człowiek przede wszystkim szuka s e n s u wszystkiego. Sentymenty i niezrozumialstwa (te ostatnie powoli znikają, jak np. „naczynia" z Litanii Loretańskiej). Bywają teksty tak ociekające sentymentem, że aż niesmaczne i żenujące. Dobre to dla jakiegoś gruchania czułej parki w kącie, a i to raczej będzie rzadkie dzisiaj zjawisko (nie parka, tylko takie sentymentalne gruchanie). Podejrzewam, że takie teksty mają na swoim koncie wielką ilość zniechęconych do modlitwy mężczyzn, przecież i kobiecie, z natury bardziej sentymentalnej, może się czasem przy nich zrobić mdło.

6. O modlitwie do Maryi

Wykorzystuję tę okazję, ażeby zupełnie szczerze powiedzieć, że w ciągu ostatnich lat zniweczono mi moją osobistą maryjność. Myślę, że w takiej anonimowej ankiecie można się na to użalić.

Trudno mi uważać siebie z dawnych lat za jakąś specjalnie „maryjną" jednostkę. Niemniej jednak wiem dobrze, że miałam swoją „maryjność", przyciszoną co prawda, usuwającą się na drugi plan przed Chrystusem. Był to jednak prawdziwy związek i prawdziwe przywiązanie. Niektóre hałaśliwe formy maryjności raziły mnie od początku. Pamiętam z lat „młodzieżowych", jak jeden z naszych katechetów szczerze przyznawał, że nie ma trudniejszego tematu do kazania nad temat maryjny. On miał rację. Obecnie hasłem jest *De Maria nunquam satis* i mówi się o Niej bez przerwy niemal, a jeżeli nie mówi się o Niej, to przynajmniej kończy się jakąś apostrofą do Niej. Pewnego razu odprowadzałam dziecko znajomej na katechizację. W kapliczce katechizacyjnej wisiała tablica dziecięcych osiągnięć, nazwana „Drogą na Jasną Górę". Jednym ze środków, aby podobać się Matce Bożej i godnie stanąć na Jasnej Górze, była... częsta Komunia święta. Może to nie dziwi czytelników tych słów; mnie się wydaje, że wszystko staje na głowie. To Maryja z moich młodych lat prowadziła do swojego Syna, a nie On do Niej. Kiedy zaś doprowadziła, usuwała się i patronowała z ukrycia. Nie wiem, co głosili apostołowie poza tym, co mamy zapisane i przekazane. Wydaje mi się jednak, że przede wszystkim Chrystusa. Jak się Go dobrze pozna, wtedy ma się cześć dla Tej, która Go zrodziła. Jak się Go nie zna, można prosić o wstawiennictwo Jego Matkę, aby pomogła Go poznać. Ale cały czas, bez przerwy i bez wytchnienia chodzi tylko o Niego. Jeżeli myślę nieprawidłowo, zwróćcie mi uwagę.

Nie jestem w żadnym wypadku wrogiem tego, co się robi. Wprost przeciwnie. Tak jest dobrze. Ale to jest tylko powierzchowne. Oczywiście — jest łatwiejsze, niż jakaś robota gruntowniejsza. Daje „efekt". Spuszczanie się na efekt to chyba jakiś wielki grzech, główny w tej dziedzinie.

Matka Boża chyba nie lubi zewnętrznych efektów. Z tych krótkich wzmianek o Niej w Ewangelii wynika to bardzo jasno. Czytałam kiedyś na ten temat bardzo dobry artykuł. To Jezus Chrystus ma być głoszony, to o Nim nigdy dosyć, i właśnie On, Słowo, ma tę specjalną właściwość, że chociaż może być głoszony do końca świata, to jednak nigdy nie znuży ani nie zniechęci.

Przegadano mi Najcichszą. Zgubiłam Ją z oczu. Mówię tutaj, bo pewnie zrozumiecie. Wzywam Ją dalej i proszę, ażeby mi nadal pomagała. Ale to jest tak, jak gdyby wśród tej niesmacznej osten-

tacji i ekshibicji Jej spraw i Jej kultu ukryła się w jeszcze głębszej ciemności, niż to zwykle czyni, w trosce, ażeby przede wszystkim był widoczny Jej Syn, jak to ktoś pięknie powiedział.

7. Odpowiedzi na różne pytania ojca Malachiasza

1. Odnośnie Mszy św. — najwięcej uwag podałam wyżej w punkcie 1 i w „o rozproszeniu i ciszy".

O „nastrojach" nie ma mowy. Co do organów, śpiewu i muzyki zgłaszam wielkie votum nieufności. Nie znam się na tym, ale podejrzewam, że coś tu „nie tak", jak ma być. Pieśni na ogół nie lubię z wyjątkiem paru (np. „U drzwi Twoich stoję Panie", intonowana przed procesją na Boże Ciało, albo „Kłaniam się Tobie, Przedwieczny Boże", i jeszcze kilka). Jak już wyżej wspomniałam, zgiełk, rozproszenie, wrzaski, czynią dla mnie pobyt w kościele okazją do bohaterskiego ćwiczenia cierpliwości i eliminują innego rodzaju pracę wewnętrzną.

Msza św. pośród ludzi, frontem do ludzi, Msza święta popołudniowa, wieczorna — to są rzeczy cudowne, za które niezmiennie z całego serca dziękuję Kościołowi w tych wszystkich, którzy się o to starają. W takich staraniach widać, że chcą nam d a w a ć Boga. To oni umożliwiają u c z e s t n i c z e n i e tam, gdzie dawniej była bierność.

2. Jak rozumiem modlitwę (chyba prywatną, prawda?)? Otóż spróbuję wyjść od porównania. Jest rzeczą zupełnie naturalną, że człowiek idący w nocy w nieznanym terenie wyciąga ręce przed siebie. To wyciąganie rąk w ciemności (każdy następny dzień jest ciemnością, niewiadomą) to jest modlitwa. To ona sprawia, że wierzy się w jasność także w następnym dniu i na końcu drogi.

Nie mam zamiaru ukrywać, że często jest to rozmowa tej, „która jest" (jest aż do obrzydzenia), z Tym, którego być może „nie ma" (odwracam tutaj znane powiedzenie Elżbiety od św. Trójcy: rozmowa tego, Który jest, z tą, której nie ma). To są chwile przerażenia i rozpaczy, chwile zwątpień, wydaje mi się, że wspólne wszystkim. Jeszcze nie spotkałam w literaturze współczesnej (ascetycznej) praktycznego omówienia i wskazówek na ten temat, a byłyby potrzebne. Raz kiedyś próbowałam o tym porozmawiać z jakimś księdzem, zaczął mówić o „nocach" mistyków. To nie to. To nie chodzi o przeżycia jakichś dalszych, zaawansowanych etapów życia wewnętrznego. To jest zwykłe szukanie początkującego aż do śmierci człowieka, powszechnie chyba znane praktykującym momenty, w których wszystko usuwa się z zasięgu wiary, nadziei, intuicji, te wewnętrzne „ręce" są dalej wyciągnięte, tylko następuje jakieś obezwładnienie, pełne lęku. Nie będę tego dłużej tłumaczyć, bo nie potrafię, ale wiem, że to każdy na ogół rozumie i wie, o co

chodzi. Może napiszecie kiedyś trochę o modlitwie „na oślep", o modlitwie zrozpaczonej, o modlitwie, która nie może się opierać w danej chwili o mocną wiarę, a tylko jest wyrazem osamotnienia człowieka, który nawet pogrążony w straszliwym podejrzeniu, że wszystko jest Nicością, modli się i woła „na wszelki wypadek", bo może On jest, a może wołanie Go stworzy?

Wiem, że od takich chwil i doświadczeń mało kto jest wolny, dlatego ośmielam się o tym pisać.

Najprzykrzejszym moim doświadczeniem jest doświadczenie nieco może śmieszące czytelnika, zwłaszcza obeznanego z tematem modlitwy. Jest to podejrzenie, że dotąd we wszystkim w zakresie modlitwy nie udało mi się jeszcze żadne spotkanie z Bogiem, które by było tym spotkaniem bez nadziewania się w każdym momencie na siebie. Dlatego właśnie powiedziałam o „Tej, Która Jest" aż do przesytu. Może kto z Was wie, co trzeba robić, aby sobie z tym poradzić.

3. O modlitwach z książeczki patrz wyżej pod „teksty". Jasno chyba z tego wynika, że jestem raczej niezbyt wielkim zwolennikiem „odczytywania" tekstów przed Bogiem, przed Ojcem. Gdybyśmy tak, np. do rodziców, przychodzili z tekstami... (Co prawda tu i ówdzie tak jest, stąd powódź sztucznych laurkowych tekstów i zakłopotanie „jak złożysz życzenia". Tworzą się banały i zamiera wszelka życzliwa spontaniczność).

Psalmy? Tak, ale nie wszystkie. Są psalmy nienawiści, psalmy triumfu nad upokorzonym wrogim narodem, psalmy obce.

Ale, oczywiście, są psalmy ponadczasowe, powszechnie zrozumiałe i zawsze aktualne.

Czy mam swoją ulubioną modlitwę? Mam, owszem, *Anima Christi* i „Przyjdź Duchu Święty" (sekwencja), której przekład jest wspaniały. Z tekstów liturgicznych — teksty Wielkiego Tygodnia.

Czy modlę się tylko w kościele? Nie, skąd. Macie rację wspominając o „tramwajach". Tramwaje, autobusy, wieczorne powroty piesze do domu — to są najlepsze okazje. Niektóre z tych miejsc potem człowiek długo pamięta, bo mu się wiążą z wewnętrznym przeżyciem.

4. Kto uczył? W szkole uczyli recytacji: od „Ojcze nasz" po cały tzw. „Mały Katechizm".

Najwięcej zawdzięczam pewnej książce, obecnie już przestarzałej i może i śmiesznej, którą zbyt serdecznie wspominam, ażeby ją tu narazić przez wymienianie autora i tytułu. Ta książka miała na mnie pod wieloma względami wielki wpływ, którego tutaj omawiać nie sposób. Między innymi był tam opisany ksiądz, modlący się z trudem po dniu pełnym pracy. To zadecydowało o moim nieuleczalnym już chyba zainteresowaniu — nie dającym się wygasić

mimo wszelkich takich czy innych etapów życiowych, i dzięki temu zainteresowaniu zabrałam głos w tej ankiecie dla wszystkich, mimo że doświadczenia żadnego nie posiadam. Posiadam tylko potrzeby, ale to chyba też „coś".

Jeszcze coś bardzo ważnego. Okropne jest to, że niczego w tej dziedzinie człowiek nie umie nauczyć innych, którzy nieraz pytają. Ostatnio zapytała mnie 23-letnia dziewczyna, a ja byłam bezradna. Czy Wy też macie takie przypadki?

„GDY CZŁOWIEK SKOŃCZY, DOPIERO ZACZNIE"
(Ekkli 18, 6)

Ksiądz, ankieta 306
Mężczyzna
Lat ponad 40
Wykształcenie wyższe
Duże miasto

Zasadą starych było: *sacramentum regis abscondere bonum est.* Co by też niektórzy z czcigodnych ojców powiedzieli na to, że w XX wieku ciągnie się mnicha za język, by coś powiedział o swej modlitwie na puszczy. *Collationes, Apoftegmata* świadczą, że nie byli znowu tak małomówni. Pewnie by więc wzięli udział i w naszej ankiecie, powołując się na drugą część zdania Pisma św.: *opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est* (Tob. 12).

Z tą modlitwą współczesnego mnicha to jednak nie tak „chlubna" sprawa. Kiedy zaczynałem życie zakonne blisko trzy dziesiątki lat temu, wiele sobie obiecywałem. A dziś... Zawód? Nie. Sprawa okazała się tylko inaczej. Wszechstronnie inaczej. Uprzytomniły mi to również poddane pytania: „Jak pojmuję modlitwę?" „Jak przeżywam modlitwę?" To się kiedyś rozdzielało; świadomość a przeżycie; intelekt a działanie. Obecnie doszedłem po latach do wniosku, że gdy się coś pojmuje z modlitwy a nie stosuje w życiu, wówczas następuje kryzys.

Będę mówił zgodnie z tym stwierdzeniem, abstrahując od tego, czy tak tylko pojmuję, czy też i praktykuję. W życiu prostolinijnym to się chyba jakoś łączy, bądź przynajmniej usiłuje się zestroić.

Nie pamiętam dobrze, w jaki to sposób zaczęła się u mnie regularna praktyka modlitwy. Trzy razy brałem do ręki jako podręcznik rozmyślań *Chrystus życiem duszy* Marmiona, zawsze pokonany ustępując z placu boju. Dziś wiem, że to nie było nadaremne. Jeden ze starszych ojców w nowicjacie pocieszył mnie, że jeśli w ciągu godziny rozmyślania uda mi się modlić w skupieniu przez jedną minutę, to będzie to osiągnięcie zbyt wielkie jak na nowicjusza.

Powiedziałem, że nie wiem w jaki to sposób z a c z ę ł a s i ę u mnie modlitwa. Nie ja przecież zacząłem się modlić. Podstawowym

faktem w modlitwie jest to, że Bóg pierwszy przemówił do człowieka. I wciąż jeszcze do niego mówi. Mówił przez proroków, mówił przez historię, a na ostatku przemówił przez Syna swego (Żyd. 1, 1—2). I dzisiaj przemawia Bóg do ludzi. Ci, którzy umieją Go słuchać, umieją także Mu odpowiadać. Otworzył nam uszy (Ps 39, 7), gdyż chce, abyśmy Go słyszeli i ze swej strony zdołali Mu dać odpowiedź.

Bóg czeka na odpowiedź człowieka, wyczekuje na jego powrót, myśli nieustannie o spotkaniu z nim. Nieraz woła głośniej: „Adamie, gdzie jesteś!?" Powiedz mi, gdzieś się zabłąkał. Powiedz mi, kim jesteś. Powiedz, czego potrzebujesz. Ty sam także pomyśl, ty sam zechciej. Jesteś osobą, jesteś wolny. Ty sam zapragnij, otwórz swe serce, rozszerz je na przyjęcie darów moich.

Aby człowiek umiał mówić do Boga, nauczył go Bóg swego języka, posłał mu list z nieba, jak nazwał św. Augustyn Pismo św. Dlatego bez czytania duchownego, bez tekstów liturgicznych nie nauczę się mówić do Boga. Nie będę też wiedział, o czym z Nim mam mówić.

Ale tego to się już nie spodziewałem, że po kilkudziesięciu latach życia w regularnym trybie klasztornym, będę miał jeszcze pokusy ucieczki od modlitwy; wszak tyle pracy czeka na ciebie w kościele, na ambonie, w konfesjonale, tyle czeka przy furcie spragnionych chleba prawdy, tyle koniecznego studium, tyle ciekawej lektury... Aż trzeba chwytać się świadomości, że dezercja z miejsca wspólnej medytacji, to byłaby ucieczka od siebie w pustkę, to byłaby rezygnacja z bycia sobą. Ostatecznie, cóż zaniesiesz bliźnim, jeśli nie wysłuchasz wpierw słowa Bożego?

Człowiek w modlitwie się wznosi, jak określa tradycyjna definicja (modlitwa to wzniesienie duszy do Boga). Bez myśli zniekształcania takiego pojęcia dodałbym do niego i takie objaśnienia: gdy modlisz się, rozszerzasz swoją osobowość, ubogacasz swój umysł i serce; gdy modlisz się, coraz więcej otrzymujesz i coraz więcej posiadasz, abyś coraz więcej mógł dawać. Wznosisz się, abyś więcej mógł widzieć. Wznosisz się, a raczej Bóg cię dźwiga, sam przecież siebie dźwignąć nie możesz.

Paradoksem wyda się powiedzenie, że trudniej jest brać (jak to się dzieje w modlitwie) aniżeli dawać (co chcemy czynić w apostolstwie). To wznoszenie się do Boga, to branie jest niezwykle ciężką pracą. Nie rozumiem, czy mogła być nawet dla którego z świętych łatwa. Widocznie w tym braniu przez modlitwę dokonuje się równocześnie jakieś wydawanie wszystkiego, co się ma i czym się jest.

Psychologicznie, eksperymentalnie, akt modlitwy może ukazywać się naszej świadomości jako coś bardzo prostego. Może być rze-

czywiście okrzykiem serca, olśniewającym błyskiem, porywem ducha, w którym zanika czas. Bóg może powiedzieć nam a my usłyszeć i odpowiedzieć w jednym momencie to samo, co kiedy indziej, gdy jesteśmy nie rozbudzeni, w ciągu godziny. Ale za tymi jasnymi świtami kryją się zawsze długie noce zmagań Jakuba z aniołem.

Strukturalnie jednak akt modlitwy jest złożony, i to na dwóch poziomach. Na płaszczyźnie naturalnej: rozum przewodzi, on bowiem uświadamia sobie pragnienia woli, on musi dostrzec potrzeby, swoje osobiste, potrzeby bliźnich, potrzeby ojczyzny, Kościoła... On to musi szukać słów na ich wyrażenie. Trzeba następnie chcieć tego kontaktu z Bogiem i chcieć trudu szukania do Niego drogi. Wola musi przynaglać rozum. Całej tej akcji nie przypatruje się obojętnie chmara uczuć, wyobrażeń, niepokojów, radości, wrażeń wzrokowych, słuchowych itd. I tutaj tłumacz sobie człowiecze, tutaj wysilaj swą wolę, wzniecaj pobudki, uciszaj gawiedź. Czyż więc życie kontemplacyjne nie jest swojego rodzaju intensywnym działaniem?

Modlitwa nasza nie byłaby chrześcijańską, gdyby się ograniczała wyłącznie do tego poziomu. Chrześcijanin mówi do Boga językiem rozumu oświeconego wiarą a rozbudzonego nadzieją i miłością. Znajdujemy się na wyższym piętrze pracy. Żadna z wszczepionych nam we Chrzcie cnót nie zwalnia nas od wysiłku. Istnieje praca wiary; trzeba też wypracować daną nam nadzieję i wykształtować miłość. Modlitwa więc nie jest spoczywaniem ani jakimś błogim pogrążaniem się tylko w bliżej nieokreślonej atmosferze nadprzyrodzonej. I dlatego autentyczna modlitwa niesie ze sobą nieuchronnie trud. To nam tłumaczy pokusy ucieczki od niej.

Tym się też tłumaczy małą liczbę powołań do zakonów kontemplacyjnych. Iść do zakonu kontemplacyjnego, to iść na wielką wyprawę, na podbój nowego świata. To się łączy z ryzykiem, z niebezpieczeństwami, z surowością wymagań, koniecznością wielu wyrzeczeń. Normalnie z tej wyprawy już się nie wraca. Zostaje się tam!... Wspinaczka kusi, ale i budzi lęk. Częściowo ratuje sytuację to, że niektórzy dają się na nią wyciągnąć z domu nadzieją swoistych satysfakcji... Ale gdyby wiedzieli... Gdyby znali rzeczywistość...

Życie modlitwy to zaiste dziwna wspinaczka. To jakiś równocześnie nowy sposób zdobywania samego siebie. Gdy się wypowiadam Bogu, wówczas Bóg otrzymuje ode mnie to, czego żąda od stworzeń, a równocześnie coś się we mnie dzieje. Staję się... Wyłania się jakaś tajemnicza całość, której nie przeczuwałem...

Nie lubię więc (dla siebie to piszę) określeń: to modlitwa ustna, to modlitwa myślna, to liturgiczna, a to modlitwa prosta czy

dyskursywna. Czyż nie modli się właściwie cały człowiek? Jakże bylibyśmy biedni, gdyby Bóg mówił np. tylko do naszego rozumu! Jak nędzna byłaby nasza służba Bogu, gdybyśmy np. w czasie rozmyślania zwracali się do Niego tylko myślą! Gdy chcę się modlić autentycznie, wówczas próbuję iść do Boga cały, więc wewnętrznie zorganizowany, zewnętrznie ułożony i należycie w świat wkomponowany. Modlitwa zobowiązuje. Jak mówimy do Boga, zgodnie z tym i czynić powinniśmy. Zresztą i czyny nasze są jakąś mową do Boga. Nie mogę iść sam. Wraz ze mną idą też i bracia moi.

Być na swoim miejscu, umieć się znaleźć w świecie, nie mieć przyczepionego do drobiazgów serca, czuć się dobrze (ale naprawdę dobrze) wśród gór, w lasach, wśród świergotu ptaków, nad pluskiem strumyka, jak św. Franciszek, to tajemnica modlitwy. Przecież idąc ulicą można też się modlić. Ten widok może ukazać też jakąś szczególną pustynię, nastrajającą do modlitwy. Cieszę się ogromnie z modlitw, jakie ułożono dla jadących tramwajem, dla stojących w ogonku, dla obradujących w ONZ, dla kosmonautów.

Aby się modlić i przezwyciężyć trudności, nie tyle potrzeba szukać odpowiedniego miejsca, ile raczej trzeba umieć znaleźć siebie. A siebie trzeba wszędzie umieć znaleźć. Bo wiara, która ukazuje nam Boga, miłość, która nam Go daje, są rozlane w sercach naszych a nie w przedmiotach zewnętrznych, nie w przestrzeni nas otaczającej. Modlitwa jest możliwa wszędzie tam, gdzie znajduje się człowiek wierzący.

Człowiek modlitwy (właściwie nie wyobrażam sobie chrześcijanina, który by nim w jakimś przynajmniej stopniu nie był) musi być gotów na to, że będzie sam sobie wyrządzał przykrości. Modlitwa bowiem stawia nas nie tylko w obliczu Boga, ale zmusza także do konfrontacji samych z sobą. Dopiero otwierają się nam oczy. Wtedy mówi sobie każdy: nie jestem jeszcze tym, czym być winienem; co za wstyd, jestem jeszcze taki, jakim nie chcę być i jakim się brzydzę.

Następują ciągłe niespodzianki jakby kompromitujące odkrycia: jakież niezdarne moje myślenie; jaka ospałość w chceniu. Nie umiem mówić, nie umiem mówić do Boga. Inaczej zwracam się do Boga a inaczej do bliźniego. Inne jest moje oblicze, aniżeli to, które dostrzega otoczenie... A więc widzisz, nie tak to łatwo z tymi wadami. Nawet z głównymi jeszcze się nie uporałeś. Jeśli chcesz jednak czegoś dokonać, musisz się zabrać gruntownie do siebie.

Modlitwa obejmuje całego człowieka i całe jego życie. Jest ona przyłożeniem ręki do dzieła przepracowania siebie całego, od stóp do czubka głowy. I dlatego to wszystko idzie u mnie tak powoli! Naiwny byłeś, bracie! myślałeś, że wstąpienie do zakonu to skok w świętość. Zaczynaj od nowa!

OJCIEC MALACHIASZ O ANKIECIE

Redakcja „Znaku" publikuje dziś na łamach swego pisma pierwszy (ale zapewne nie ostatni, ani też najobszerniejszy) wybór wypowiedzi, otrzymanych w związku z ankietą o modlitwie, ogłoszoną przed wakacjami równocześnie w „Znaku" i w „Tygodniku Powszechnym". Jako współ-sprawca owej ankiety — pragnąłbym słów kilkoro powiedzieć.

Przyznam się, że nie wiązałem z ową ankietą zbyt wielkich nadziei. Modlitwa jest bowiem czymś niezmiernie osobistym, często wręcz intymnym; niechętnie się o niej mówi. Można więc było mieć pewne podstawy do obaw, że ankieta „nie wypali" i okaże się imprezą chybioną. Z prawdziwą radością muszę teraz przyznać, że obawy te w żadnej mierze nie sprawdziły się. Liczba otrzymanych wypowiedzi (zważywszy tematykę) — jest spora. Co zaś ważniejsze — zarówno ich zawartość treściowa, jak sposób podejścia do problematyki modlitwy są bardzo interesujące. W przytłaczającej większości wypowiedzi świadczą o głębszym przemyśleniu wielu spraw i indywidualnym, dalekim od schematów do nich stosunku. Wiele z nich jest też po prostu pięknym dokumentem. Cieszy to tym bardziej, że rozpiętość wieku, środowiska, zawodów, wykształcenia — jest bardzo duża. Jestem w tej chwili przekonany, że ankieta okaże się w rezultatach bardzo pożyteczna, o czym zresztą zapewne napisze się osobno.

Wszystkim, którzy mimo zrozumiałych i naturalnych oporów zdecydowali się jednak okazać swe zaufanie organizatorom ankiety i nadesłali swe wypowiedzi — należy się duże i serdeczne podziękowanie. Specjalnie może właśnie z mojej strony; okazało się bowiem, że pewna liczba uczestników ankiety poczuła się w jakiś sposób zobligowana do udziału w niej tym, że figurowałem jako jej „współpatron" (czy może „współ-herszt"). Za które to względy i awantaże składam osobne podziękowanie tym chętniej, że wcale nie jestem pewien, czy — postawiony na miejscu Uczestników — zdobyłbym się mimo wszystko na wzięcie udziału w ankiecie.

Sądzę, że dziś jeszcze za wcześnie na snucie bardziej szczegółowych refleksji nad całością wypowiedzi ankietowych; zapewne

przyjdzie na to czas przy okazji opublikowania większego ich wyboru. Na razie wypowiedzi te — segregowane, układane, częściowo przepisywane — przechodzą przez alembik redakcyjny „Znaku". Ten zaś działa nie mniej sprawnie, niż maszyneria Kurii Rzymskiej, opiewana ongiś z podziwem przez pana Brezę.

Jestem pewny, że nie wyniknie z tego w końcu ani „segregacja modlitewna" ani też żadne „receptury na modlitwę". Jeżeli ktokolwiek z Uczestników ankiety żywi w tym zakresie jakiekolwiek obawy — możemy się w dyskrecji umówić, że „po naszym trupie". Nie damy się. Byłaby to zresztą „wojna" jak najbardziej ortodoksyjna; czyż wielki papież Jan nie mówił o „świętej wolności Dzieci Bożych" — nawet tych nie najbardziej udanych?

Myślę, że po opublikowaniu wyboru wypowiedzi — aktualnego, a także i projektowanego w przyszłości znacznie obszerniejszego — wielu ludzi zobaczy w pryzmacie czyichś przemyśleń własne swoje sprawy od innej nieco strony czy w odmiennym oświetleniu; to dobrze, to wzbogaca wizję „swojego" (i nie tylko swojego) świata. I może sobie ludziska nawzajem (bodaj niechcąco) pomogą. A i wielu duchownym także (cóż, ksiądz też człowiek).

Ojciec Malachiasz

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

EPILOG

MEDITATIO PAUPERIS IN SOLITUDINE

„DZIEŃ dniowi opowiada słowo". Chmury zmieniają się. W swym powolnym i uregulowanym biegu pory roku przechodzą przez nasze lasy i pola i czas mija, zanim zdałeś sobie z tego sprawę.

Chrystus zlewa na ciebie Ducha świętego w żarze czerwcowym, a rychło już oglądasz się i spostrzegasz, że stoisz w stodole łuskając kukurydzę, a zimny wiatr ostatnich dni października wieje poprzez ogołocone lasy i przenika cię do kości. A potem, niemal za chwilę, przychodzi już Boże Narodzenie i oto Chrystus się narodził.

Przy ostatniej z trzech uroczystych mszy, odprawianej jako wielka suma pontyfikalna poprzedzona pontyfikalną tercją, należę do niższej asysty opata. Ubraliśmy się w zakrystii i czekaliśmy w prezbiterium. W burzy muzyki organowej Przewielebny Ojciec Opat przeszedł z mnichami procesją przez krużganek i ukląkł przez chwilę przed Najświętszym Sakramentem w kaplicy Matki Bożej Zwycięskiej. Potem zaczyna się tercja. Po niej następuje uroczyste przywdzianie szat — podaję celebransowi pastorał z odpowiednimi pokłonami. Odprawiający mszę podchodzą do stóp ołtarza, a chór rozpoczyna potężny Introit, streszczający we wspaniałości swoich słów całe znaczenie Bożego Narodzenia. Dziecko zrodzone na ziemi, w poniżeniu, w żłobie, rodzi się tego dnia w niebie w chwale, wspaniałości i majestacie, a dzień, w którym się tak rodzi — to wieczność. Zrodzony jest przed wiekami wszechmocny i wszechwiedzący, poczęty przed słońcem dnia. On jest początkiem i końcem, przedwiecznie zrodzony z Ojca, nieskończonego Boga i sam jest takim samym Bogiem. Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z prawdziwego Boga. Bóg zrodzony przedwiecznie z Siebie samego — On sam jest Swoją drugą Osobą — jeden, a jednak zrodzony przed wiekami z Boga.

To On rodzi się także w każdej chwili w naszych sercach, bo to nie kończące się rodzenie, ten wiecznotrwały początek bez

końca, ta wieczna, doskonała nowość Boga zrodzonego z Niego samego, pochodzącego z Siebie samego bez wychodzenia z Siebie ani naruszania Swojej jedności, stanowi też życie, które jest w nas. Ale spójrz — oto nagle rodzi się znów na tym ołtarzu, na tym białym jak śnieg obrusie i korporale, w świetle palących się świec, i zostaje podniesiony nad nami w ciszy momentu konsekracji! On, Chrystus, Syn Boży, Który stał się Ciałem, z całą Swoją Wszechmocą. Co powiesz mi w to Boże Narodzenie, o Jezu? Co przygotowałeś dla mnie na ten dzień Twoich Narodzin?

Przy *Agnus Dei* odłożyłem pastorał i przeszliśmy wszyscy razem na stronę Epistoły, aby otrzymać pocałunek pokoju. Kłaniamy się sobie wzajemnie. Jeden drugiemu przekazuje ten pokłon i pozdrowienia. Pochylamy głowy. Ręce się znów składają. Teraz wszyscy odwracamy się ku kościołowi.

I nagle patrzę wprost w twarz Boba Laxa. Stoi w ławkach ustawionych dla przyjezdnych — tak blisko stopni balasek ołtarza, że gdyby był bliżej, musiałby już znaleźć się wewnątrz sanktuarium.

Mówię sobie: — dobrze, to i on teraz się ochrzci.

Po obiedzie poszedłem do Przewielebnego Ojca i powiedziałem mu, kim jest Lax, oraz że był od dawna moim przyjacielem, prosząc go jednocześnie o pozwolenie zobaczenia się z nim. Zwykle wolno nam przyjmować odwiedziny jedynie naszych krewnych, ale ponieważ nie miałem już nikogo z bliskiej rodziny, Przewielebny Ojciec zgodził się, abym z nim chwilę porozmawiał. Wspomniałem też, że myślę, iż on może jest gotów się ochrzcić.

— Czyż nie jest już katolikiem? — zapytał Ojciec Opat.

— Nie, Przewielebny Ojcze, jeszcze nie.

— Ależ w takim razie dlaczego przystępował wczorajszej nocy do komunii podczas pasterki?

Na górze w Domu Gości, Lax opowiedział mi, jak doszło do jego chrztu. Miał wykłady na uniwersytecie w Północnej Karolinie i uczył tam ambitną młodzież, jak trzeba pisać słuchowiska radiowe. Przy końcu Adwentu dostał list od Rice'a, który brzmiał zwięźle: — „Przyjedź do New Yorku, znajdziemy tam księdza i poprosimy go, aby cię ochrzcił".

I nagle, po tych wszystkich latach wahań w tę i w tamtą stronę, Lax wsiadł po prostu do pociągu i pojechał do New Yorku. Nikt jeszcze nigdy nie przedstawił mu w taki sposób tej sprawy.

Znaleźli jezuitę w tym wielkim kościele w górze Park Avenue i ten ochrzcił go i było już po wszystkim.

Potem Lax oświadczył: — Teraz pojadę do trapistów do Kentucky i odwiedzę Mertona.

Na to rzekł mu Bob Gibney:

— Byłeś Żydem, a teraz zostałeś katolikiem. Czemu nie poczernisz sobie jeszcze twarzy? Wtedy już skupisz w sobie te trzy rzeczy, których najbardziej nienawidzą ludzie z południa.

Wieczór już zapadł, gdy w Wigilię Bożego Narodzenia Lax dotarł do Bardstown. Stanął przy drodze, aby się autostopem podwieźć do klasztoru. Jacyś ludzie zabrali go i podczas jazdy zaczęli rozmawiać o Zydach, tak jak ludzie nieraz o nich mówią.

Lax powiedział im więc zaraz, że jest nie tylko katolikiem, ale nawróconym Żydem.

— Och — rzekli ci ludzie z auta — pan oczywiście rozumie, że mówiliśmy tylko o ortodoksyjnych Żydach.

Od Laxa zebrałem pierwsze urywki wiadomości o wszystkich dawnych przyjaciołach, których nie zapomniałem. Bob Gerdy był w wojsku w Anglii po przyjęciu chrztu w Kościele we wrześniu. Rice pracował w jednym z pism ilustrowanych. Gibney ożenił się i wkrótce tak jak on i Lax mieli pracować w redakcji innego pisma ilustrowanego — jakiegoś nowego, które powstało już po moim wstąpieniu do klasztoru, o nazwie „Parada" czy też „Fanfara" lub coś podobnego. Nie wiem, czy Peggy Wells wyjechała już wówczas do Hollywood, ale w każdym razie zrobiła to wkrótce i jest tam dotychczas. Nancy Flagg pracowała też albo w „Vogue" albo w „Harper's Bazaar". Nie wiem, czemu mam wrażenie, że wszyscy ci, którzy tego lata, kiedy nie udało mi się wstąpić do franciszkanów, przebywali w naszym domku nad Oleanem, w pewnym okresie przyjęli jakieś posady w piśmie „House and Garden" („Dom i ogród"). Jest w tym dla mnie coś niejasnego i tajemniczego. Może mi się to tylko śniło. Ale przez te trzy czy cztery miesiące — w każdym razie jak długo to trwało — „Dom i ogród" musiały być nadzwyczajnym pismem, z pewnością niepodobnym do tego dawnego, nad którym ziewałem w poczekalni lekarza!

Seymour był w Indiach. Służył w wojsku. Nie znalazł jeszcze, o ile mi było wiadomo, żadnej sposobności do praktycznego zastosowania swojego dżiu-dżitsu. W Indiach głównym jego zajęciem było wydawanie gazety dla żołnierzy. Pewnego dnia wszedł więc do drukarni, gdzie wszyscy pracujący dla niego zecerzy byli łagodnymi i spokojnymi Hindusami, i tam na samej maszynie drukarskiej i wobec wszystkich tych pracowników-tubylców zabił muchę z głośnym trzaskiem, który rozległ się w tym pomieszczeniu jak wystrzał armatni. Natychmiast wszyscy Hindusi przerwali pracę i wyszli jeden za drugim manifestując strajk... Przypuszczam, że to właśnie w tym okresie Seymour miał dość wolnego czasu, by udać się do Kalkutty dla odwiedzenia Bramachariego.

Wracając do New Yorku Lax zabrał ze sobą manuskrypt moich wierszy. Połowa z nich była już pisana po moim wstąpieniu do

nowicjatu. Druga połowa pochodziła przeważnie z czasów mojego pobytu u św. Bonawentury. Przejrzałem je wtedy po raz pierwszy od czasu przyjazdu do Gethsemani. Zebranie razem tych wierszy i dokonanie w nich pewnego wyboru było jak gdyby przygotowywaniem do druku utworów kogoś obcego, jakiegoś zmarłego i zapomnianego poety.

Lax oddał ten zbiór Markowi van Doren, a ten posłał je Jamesowi Laughlinowi do wydawnictwa „New Directions" (Nowe kierunki). Tuż przed rozpoczęciem postu dowiedziałem się, że mają zamiar je tam drukować.

Ten niezmiernie starannie wydany tomik zatytułowany: „Trzydzieści wierszy" doszedł do moich rąk w końcu listopada 1944 r. przed rozpoczęciem naszych dorocznych rekolekcji.

W szary, pochmurny dzień wyszedłem pod cedry na skraj cmentarza i stojąc na grożącym śniegiem wietrze trzymałem w dłoni te wydrukowane wiersze.

2

W owym czasie powinienem był już wyzwolić się z problemów dotyczących mojej własnej natury i osoby. Złożyłem już proste śluby zakonne. A te śluby powinny mnie były ogołocić z ostatnich strzępów jakiejś specyficznej indywidualności.

Ale wlókł się za mną ten cień, ten sobowtór, ten pisarz, który wszedł ze mną do klasztoru.

I nadal idzie za mną. Cięży mi czasem na ramionach jak potwór morski z baśni. Nie mogę się go pozbyć. Nadal nosi jeszcze nazwisko Tomasza Mertona. Czy to jest nazwisko wroga?

Niby to już umarł. Ale stoi i spotyka mnie w bramie wszystkich moich modlitw i idzie za mną do kościoła. Ten Judasz klęka razem ze mną za filarem i przez cały czas szepce mi coś do ucha.

Jest to człowiek o licznych zainteresowaniach. Jest pełen pomysłów, pojęć i nowych planów. Płodzi książki w milczeniu, które powinno tchnąć słodyczą nieskończenie owocnej ciemności kontemplacji.

A najgorsze jest to, że ma po swojej stronie moich przełożonych. Nie chcą go wypędzić. Nie mogę się więc go pozbyć.

Być może w końcu zabije mnie, wyssie ze mnie całą krew.

Nikt nie zdaje się rozumieć, że jeden z nas musi umrzeć.

Czasem zbiera mnie śmiertelny lęk. Są to dni, kiedy wydaje się, że już nic nie pozostało z mojego powołania — mojego powo-

łania do kontemplacji — prócz garstki popiołu. A wszyscy mówią mi spokojnie: „Twoim powołaniem jest pisanie".

Stoi tu więc i zagradza mi drogę do wolności. Jestem przykuty do ziemi w niewoli egipskiej jego kontraktów, pism, korekt, i wszystkich planów dotyczących książek i artykułów, którymi jestem obarczony.

Kiedy różne pomysły pisarskie zaczęły mi przychodzić do głowy, powiedziałem o nich Magistrowi nowicjuszy i Ojcu Opatowi z całą, jak mniemałem, „prostotą". Myślałem, że jestem tylko „szczery wobec moich przełożonych". W pewnym znaczeniu może i tak było.

Oni sami doszli jednak wkrótce do przekonania, że powinienem zostać przydzielony do pracy przekładowej i pisarskiej.

Dziwna rzecz. W przeszłości trapiści byli zdecydowanie — czasem nawet przesadnie — przeciwni wszelkiej pracy intelektualnej. Było to jednym z wielkich haseł bojowych Ojca de Rance.[1] Miał on rodzaj odrazy do mniszych dyletantów i podjął walkę z całą benedyktyńską kongregacją z Saint Maur w mniej lub więcej donkiszotowej utarczce, która zakończyła się sceną pojednania między Ojcem de Rancé a wielkim Dom Mabillonem w stylu Olivera Goldsmitha. W osiemnastym i dziewiętnastym wieku uważano za rodzaj grzechu dla trapisty, jeżeli czytał coś innego niż Pismo św. lub żywoty świętych — mam na myśli żywoty, będące szeregiem fantastycznych cudów przeplatanych pobożnymi komunałami. Mnich okazujący zbyt żywe zainteresowanie dziełami Ojców Kościoła był już uważany za kogoś trochę podejrzanego.

Ale w Gethsemani zastałem zupełnie inną sytuację.

Po pierwsze wstąpiłem do klasztoru, który kipiał energią i prężnością rozwoju, jakich nie zaznano tu od dziewięćdziesięciu lat. Po blisko wiekowych wysiłkach, o których nikt nie wiedział, Gethsemani stawało się teraz bardzo wybitnym i żywotnym elementem w zakonie cystersów i w całym katolickim Kościele Ameryki. Tłum postulantów i nowicjuszy cisnął się do tego klasztoru. Nie było już miejsca na ich pomieszczenie. Toteż w dzień św. Józefa 1944 r., kiedy składałem proste śluby, Ojciec Opat przeczytał nam głośno nazwiska tych, którzy zostali wyznaczeni do pierwszej filii domu Gethsemani. I w dwa dni później, w dzień św. Benedykta, ta kolonia zakonna wyruszyła do stanu Georgia i osiedliła się w stodole, o trzydzieści mil od Atlanty, śpiewając swoje psalmy na strychu szopy z sianem. Zanim ta książka wyjdzie w druku,

---

[1] Opat Armand de Rancé, zreformował w XVII-tym wieku we Francji odłam zakonu cystersów noszący odtąd, od rządzonego przezeń klasztoru *La Trappe* nazwę trapistów.

powstanie jeszcze jeden klasztor cystersów w Utah i drugi w New Mexico, a jeszcze inny jest w planie na dalekim Południu.

Ten materialny rozwój Gethsemani jest częścią szerszego prądu żywotności duchowej ujawniającej się po całym świecie w naszym zakonie. A jedną z rzeczy, które ona wytworzyła, jest też dział literatury cysterskiej.

Ten fakt, że w Stanach Zjednoczonych powstało sześć klasztorów cysterskich, a wkrótce powstanie jeszcze klasztor żeński — że tworzą się nowe fundacje w Irlandii i w Szkocji, wywołał zapotrzebowanie na książki w języku angielskim o życiu cystersów, o życiu wewnętrznym tego zakonu i o jego historii.

Ale obok tego Gethsemani stało się rodzajem ogniska żarliwości apostolskiej. W lecie, w każdy *week-end*, Dom Gości jest zatłoczony ludźmi odprawiającymi rekolekcje, którzy modlą się, walczą z muchami, ocierają pot z oczu, słuchają śpiewanych przez mnichów oficjów i kazań wygłaszanych w bibliotece i jedzą ser, który Brat Kewin wyrabia w wilgotnym mroku piwnicy odpowiednim dla tego rodzaju produktów. A równolegle z tym prądem rekolekcyjnym Gethsemani wydaje mnóstwo broszur.

Jest ich cała lawina w sieni Domu Gości. Niebieskie, żółte, różowe, zielone i szare, z fantazyjnymi lub prostymi okładkami — niektóre nawet ilustrowane — te broszury noszą napisy: „Trapista wam mówi... Trapista oświadcza... Trapista was błaga... Trapista stwierdza..." I o cóż to błaga, co mówi, oświadcza i stwierdza ten trapista? Porusza takie sprawy: „Przyszedł czas, abyś odmienił Twój sposób patrzenia na świat. Czemu nie ruszysz się i nie pójdziesz do spowiedzi? Co będzie po śmierci?" — i tym podobne uwagi. Ci trapiści mają widać coś do powiedzenia mężczyznom i kobietom żyjącym w świecie, tak w małżeństwie jak i samotnie, starym i młodym, ludziom służącym w wojsku i tym, którzy właśnie wyszli z wojska, i tym, co są zbyt chorzy i kalecy, żeby wstąpić do armii. Znajdują słowo porady dla zakonnic i więcej niż słowo dla księży. Mają coś do powiedzenia o tym, jak trzeba budować ognisko rodzinne i jak należy przetrwać cztery lata kolegium nie ponosząc przy tym zbytniej duchowej szkody.

A jedna z tych broszur ma nawet coś do powiedzenia o życiu kontemplacyjnym.

Nie trudno więc wywnioskować, że w tej sytuacji mój sobowtór, mój cień i mój wróg, Thomas Merton, prześladujące mnie widmo morskie ma atuty, które za nim przemawiają. Jeżeli proponuje książki o zakonie trapistów, jego plany zyskują akceptację. Jeżeli snuje pomysły wierszy do druku — znajdują one chętnych słuchaczy. Nie ma powodu, by nie zaczął pisywać nawet do ilustrowanych tygodników.

W początkach roku 1944, gdy zbliżał się czas moich prostych ślubów, napisałem wiersz do św. Agnieszki na dzień jej święta przypadającego w styczniu. Ukończywszy go uświadomiłem sobie, że już przestałem dbać, czy do końca życia napiszę jeszcze kiedykolwiek jakiś wiersz.

A po uływie tego roku, gdy już wydrukowano moje „Trzydzieści wierszy" miałem to samo, tylko jeszcze bardziej wyraźne poczucie.

Gdy Lax przyjechał znów tutaj na drugie Boże Narodzenie i powiedział mi, że powinienem nadal pisać wiersze, nie spierałem się z nim o to. Ale w głębi duszy nie uważałem, by taka była wola Boża. A Dom Wital, mój spowiednik, też nie miał tego przekonania.

Potem któregoś dnia — w święto Nawrócenia św. Pawła w 1945 r. — poszedłem po wskazówki do Ojca Opata nie myśląc nawet, ani nie wspominając o tej sprawie. Tymczasem on sam powiedział mi niespodziewanie:

„Chcę, ażebyś nadal pisywał poezje".

3

Dokoła panuje wielki spokój.

Słońce poranne oświeca jasną, świeżo pomalowaną portiernię klasztoru. Stąd wydaje się, jakoby na wzgórzach św. Józefa pszenica zaczynała już dojrzewać. Mnisi odprawiający rekolekcje przed święceniami diakonatu kopią w ogrodzie Domu Gości.

Panuje tu wielki spokój. Myślę o klasztorze, do którego wstąpiłem, myślę o jego mnichach, moich braciach i ojcach.

Mają oni tysiące prac do wykonania. Niektórzy zajmują się żywieniem nas, inni odziewaniem; jedni zakładają rury, inni pokrywają dach. Są między nimi tacy, co malują dom lub zamiatają pokoje, i tacy, co ścierają podłogę w refektarzu. Jeden idzie w masce do pszczół i podbiera miód — trzej czy czterej inni siedzą w pokoju przy maszynie do pisania i przez cały dzień odpowiadają na listy ludzi piszących z prośbą o modlitwy, ponieważ mają jakieś zmartwienia. Inni pracują koło traktorów i ciężarówek, a jeszcze inni jeżdżą na nich. Bracia walczą z mułami, żeby nałożyć na nie uprząż, albo wychodzą na pastwisko pilnować krów, lub też niepokoją się szkodami wyrządzanymi przez króliki. Jeden twierdzi, że umie naprawiać zegarki. Inny rysuje plany nowego klasztoru w Utah.

Ci, których nie obarczono nadzorem nad kurczętami i świniami, którzy nie piszą broszur ani nie pakują ich do wysłania

pocztą, ani nie prowadzą skomplikowanych rachunków w naszym rejestrze mszalnym i nie mają nic specjalnego do roboty, mogą zawsze wyjść i plewić ziemniaki albo okopywać grządki kukurydzy.

Gdy dzwon zabrzmi z dzwonnicy, przestanę pisać na maszynie i zamknę okna w pokoju, gdzie pracuję. Brat Sylwester odłoży tego mechanicznego potwora do strzyżenia trawników, a jego pomocnicy wrócą do domu z swymi motykami i łopatami. A ja wezmę książkę i pójdę przejść się trochę tam i z powrotem pod drzewami, jeżeli znajdzie się jeszcze na to chwila czasu przed Mszą konwentualną. A większość innych zasiądzie w *scriptorium* i będzie pisać swoje konferencje teologiczne albo przepisywać cytaty z książek na odwrocie kopert. A jeden czy dwóch stanie w przejściu prowadzącym z małego dziedzińca do ogrodu mnichów i owijając palce różańcem będzie po prostu czekać, co się przydarzy...

Potem pójdziemy do naszych stall w prezbiterium; zrobi się gorąco i organy będą grzmiały głośno, a organista, który się dopiero uczy, będzie się często mylił. Ale na ołtarzu zostanie złożona Bogu wieczysta ofiara Chrystusa, do Którego należymy i Który nas tu razem zgromadził.

Congregavit nos in unum Christi amor.

Ameryka odkrywa życie kontemplacyjne.

Istnieją pewne paradoksy w dziejach chrześcijańskiego życia wewnętrznego i nie najmniejszym z nich jest pozorne przeciwieństwo w sposobie oceniania życia czynnego i życia kontemplacyjnego przez Ojców Kościoła i przez papieży współczesnych. Święty Augustyn i święty Grzegorz ubolewali nad „bezpłodnością" kontemplacji, chociaż ona, jak przyznawali, sama w sobie przewyższa działanie. A jednak papież Pius XI wystąpił w konstytucji *Umbratilem* z wyraźnym stwierdzeniem, że życie kontemplacyjne jest o wiele bardziej owocne dla Kościoła (*multo plus ad Ecclesiae incrementa et humani generis salutem conferre...*) niż działalność nauczająca i kazania. Co jest jeszcze dziwniejsze dla powierzchownego obserwatora, to fakt, że takie oświadczenie pojawiło się właśnie w naszej energicznej i aktywnej epoce.

W gruncie rzeczy każdy, kto zdaje sobie sprawę z istnienia tego sporu, może ci powiedzieć, że według nauki św. Tomasza są trzy rodzaje powołania: do życia czynnego, do życia kontemplacyjnego i do trzeciego, które jest ich połączeniem, a to ostatnie jest wyższe od tamtych obu. To życie łączące kontemplację z czy-

nem jest oczywiście też powołaniem zakonu samego św. Tomasza, to jest Dominikanów.

Ale św. Tomasz występuje też stanowczo z oświadczeniem równie bezkompromisowym jak to, które czytamy w *Umbratilem*. *Vita contemplativa* — mówi — *simpliciter est melior quam activa*. (Życie kontemplacyjne samo w sobie, z natury, jest wyższe od życia czynnego). Co więcej, udowadnia to rozumowaniem przyrodzonym, argumentami zaczerpniętymi od pogańskiego filozofa — Arystotelesa. Widać jak ezoteryczne jest całe to zagadnienie! Później przytacza swój najsilniejszy argument już w wyraźnie chrześcijańskiej formie: Życie kontemplacyjne bezpośrednio i natychmiastowo zajmuje się miłością Boga — a nie ma żadnego aktu, który byłby ponad ten doskonalszy i miał większą wartość. W istocie bowiem ta miłość jest korzeniem wszelkiego dobra. Jeżeli weźmiesz pod uwagę oddziaływanie indywidualnej wartości i zasługi na żywotność innych członków mistycznego Ciała, uświadomisz sobie, że nie ma nic jałowego w kontemplacji. Przeciwnie, ujęcie tego zagadnienia przez św. Tomasza pokazuje nam, że życie kontemplacyjne osadza człowieka w samym sercu wszelkiej płodności duchowej.

Jeżeli św. Tomasz przyznaje, że życie czynne może być w pewnych szczególnych okolicznościach doskonalsze, to obwarowuje to stwierdzenie licznymi warunkami, których ścisłość tylko bardziej podnosi to, co już poprzednio powiedział o kontemplacji. Po pierwsze życie czynne będzie tylko wtedy doskonalsze niż radość i pokój kontemplacji, jeżeli jest podjęte na skutek przelewania się miłości Boga (*propter abundantiam divini amoris*) i dla wypełnienia Jego woli. Nie musi też być stanem stałym, ale jedynie odpowiadać jakimś potrzebom chwili. Ma mieć na celu tylko chwałę Boga i nie zwalnia nas od kontemplacji. Jest to dodatkowy obowiązek, i gdy tylko będzie to z moralnego punktu widzenia możliwe, mamy powracać do potężnej i owocnej ciszy skupienia, które uprawnia nasze dusze do zjednoczenia z Bogiem.

Zaczynamy od życia aktywnego — od ćwiczenia się w cnocie, umartwień, uczynków miłosierdzia, które przygotowują nas do kontemplacji. Sama kontemplacja to spoczynek, zawieszenie działania, wycofanie się w tajemniczą samotność wewnętrzną, w której dusza zostaje wchłonięta w niezmierzone i płodne milczenie Boga i poznaje coś z tajemnic Jego doskonałości, nie tyle drogą widzenia, ile przez owocną miłość.

A jednak zatrzymanie się na tym szczeblu byłoby niedostatkiem doskonałości. Według św. Bernarda z Clairveaux dusza dochodząca do kontemplacji, a nie przelewająca się od nadmiaru miłości, która musi dzielić się z innymi ludźmi swoją wiedzą o Bo-

gu, jest duszą stosunkowo słabą. Zdaniem wszystkich wielkich mistyków chrześcijańskich bez wyjątku: św. Bernarda, św. Grzegorza, św. Teresy, św. Jana od Krzyża, błogosławionego Jana Ruysbroecka czy św. Bonawentury, szczytem mistycznego życia są zaślubiny duszy z Bogiem, które nadają świętym cudowną moc, łagodną ale nieznużoną energię do pracowania dla Boga i innych dusz, przynoszą obfity plon w świętości tysięcy i zmieniają bieg religijnej, a czasem i świeckiej historii ludzkości.

Biorąc to pod uwagę św. Tomasz nie mógł nie stawiać najwyżej powołania, przeznaczonego jego zdaniem do prowadzenia ludzi na takie szczyty kontemplacji, na których dusza musi przelewać się od miłości i dzielić swoje tajemnice ze światem.

Na nieszczęście, szczerze mówiąc: samo stwierdzenie św. Tomasza, że „instytucje religijne mające za cel pracę kaznodziejską i nauczanie zajmują najwyższe miejsce w religii", może wprowadzać w błąd. Przywodzi na myśl obraz pobożnych i pracowitych zakonników biegających od biblioteki do sal wykładowych. I gdyby rzeczywiście nie oznaczało nic więcej, takie rozwiązanie byłoby prawie niezrozumiałe dla chrześcijanina. A jednak tragiczne jest to, że wielu — włączając w to i członków owych „mieszanych zakonów" — nie potrafi odnaleźć w tym zdaniu jego głębszego znaczenia. Jeżeli umiesz wygłosić choć trochę inteligentny odczyt i zastosować w nim pewne myśli z filozofii scholastycznej do naszej sytuacji społecznej, już to samo stawia cię bardzo blisko szczytu doskonałości...

Nie! zatrzymajmy raczej wzrok na tych płomiennych słowach określających warunki, pod którymi wolno nam rezygnować z kontemplacji dla życia czynnego. Pierwszym z nich jest to *propter abundantiam divini amoris.* Życie „mieszane" jest tu cenione jako wyższe od czysto kontemplacyjnego tylko wtedy, jeżeli przyjmiemy, że miłość takich zakonników jest o wiele bardziej gwałtowna, o wiele bardziej obfitująca, tak że musi przelewać się na zewnątrz w dziele nauczania i kazania.

Innymi słowami święty Tomasz uczy nas, że to powołanie do życia „mieszanego" jest tylko wtedy wyższe od powołania do kontemplacji, jeżeli jest samo bardziej kontemplacyjne. Taki wniosek jest nieuchronny. Nakłada straszliwe zobowiązania. W rzeczywistości święty Tomasz głosi, że dominikanin, franciszkanin, czy karmelita ma wieść życie superkontemplacyjne. Albo taki jest sens jego słów, albo przeczy wszystkiemu, co mówił poprzednio o wyższości kontemplacji.

Czy dzisiejsze amerykańskie zakony „mieszane" są tak oddane kontemplacji, jakby ten program tego wymagał, to jest pytanie, na które nie mam zamiaru tu odpowiadać. W każdym razie

wydaje się, że większość z nich, aby móc wybrnąć z tych trudności, doszła w praktyce do pewnego rodzaju kompromisu. Dzielą te obowiązki między swoje zakonnice i swoich księży. Zakonnice żyją w klasztorach uprawiając kontemplację, a księża żyją w miastach i kolegiach ucząc i wygłaszając kazania. W świetle *Umbratilem* i doktryny o Mistycznym Ciele to rozwiązanie jest dopuszczalne, jeżeli warunki nie zostawiają im innego możliwego wyjścia. Święty Tomasz nakreślił jednak program o wiele bardziej pełny i bardziej korzystny tak dla poszczególnej jednostki jak i dla Kościoła.

Ale co dzieje się z zakonami kontemplacyjnymi? W każdym razie ich reguły i zwyczaje dają im wszystko, czego potrzeba dla przysposobienia się do kontemplacji, a jeśli ich członkowie do niej nie dochodzą, to nie dla żadnych trudności spowodowanych obowiązującym ich trybem życia. Przyjmując, że prowadzą, lub też mogą prowadzić tak kontemplacyjne życie, jakie w zamiarach swoich wyznaczyli im ich założyciele — czy są jeszcze czymś poza tym?

Faktem jest, że nie istnieje w rzeczywistości żaden męski zakon czysto kontemplacyjny — zakon, który gdzieś w swojej regule nie zachowałby nuty *contemplata tradere*. Nawet kartuzi, z całym swoim staraniem o zachowanie w swoich klasztorach milczenia i samotności życia pustelników, włączyli w końcu do swych pierwotnych „zwyczajów" charakterystyczną pracę kopiowania manuskryptów i pisania książek, tak by móc nauczać świat piórem, chociaż języki ich są nieme.

Cystersi nie mieli tego w regule, a nawet wprowadzili statuty ograniczające u siebie produkcję książek i zabraniające pisania poezji. Mimo to stworzyli całą szkołę teologów mistycznych będącą — jak pisze Dom Berlière — najpiękniejszym kwiatem benedyktyńskiego życia wewnętrznego. Cytowałem właśnie przed chwilą, co święty Bernard, głowa tej szkoły, miał do powiedzenia na ten temat. W każdym razie nawet jeżeli cystersi nie napisali niczego, co mogłoby całemu Kościołowi przekazać owoce ich kontemplacji, to zasada *contemplata tradere* była jednak zasadniczym elementem cysterskiego życia. Bo wszak opat i wszyscy ci, na których ciążył obowiązek kierowania duszami, mieli zawsze obowiązek karmienia reszty mnichów dobrym chlebem teologii mistycznej „wyjmowanym w dymiących ciepłych bochenkach bezpośrednio z pieca kontemplacji". Powiedział to ten sam św. Bernard uczonemu duchownemu z Yorku, który nazywał się Henry Murdach, chcąc wywabić go spośród jego książek w lasy, gdzie brzozy i wiązy uczyły mnichów mądrości.

A co się tyczy „czysto czynnych" zakonów — czy one w ogóle

istnieją? Małe Siostry Ubogich i siostrzyczki pielęgnujące chorych też nie mogą prawdziwie wypełniać swego powołania, jeżeli nie ma w nich czegoś z *contemplata tradere*, czyli przekazywania owoców swej kontemplacji. Nawet powołanie do zakonu czynnego staje się bezpłodne bez życia wewnętrznego i to w dodatku bardzo głębokiego.

Prawda leży w tym, że w każdym rodzaju zakonu istnieje nie tylko możność, ale nawet w pewnym znaczeniu obowiązek prowadzenia — przynajmniej w pewnym stopniu — życia kontemplacyjnego i udzielania jego owoców bliźnim. Zasada św. Tomasza utrzymuje się w pełni — najwyższą doskonałością jest *contemplata tradere*. Ale to nie zobowiązuje nas do ograniczania tego powołania do zakonów nauczających tak jak on to robi. Można tylko powiedzieć, że one zdają się być najlepiej przystosowane do przekazywania wiedzy o Bogu zdobytej przez miłość — jeżeli osiągnęli tę wiedzę w kontemplacji. Inne zakony mogą mieć jednak lepsze warunki do jej zdobywania.

Niezawodnie istnieje wiele rozmaitych sposobów udzielania owoców kontemplacji bliźnim. Nie musisz na to koniecznie pisać książek ani wygłaszać kazań. Nie potrzebujesz też mieć bezpośredniego kontaktu z duszami w konfesjonale. Modlitwa może to doskonale spełnić — w istocie ogień kontemplacji ma tendencje do rozszerzania się na cały Kościół i do skrytego ożywiania wszystkich członków Chrystusowych, nawet bez żadnego świadomego aktu ze strony kontemplującego. Ale jeżeli przyjmiesz, że kontekst św. Tomasza ogranicza nas w tym wyraźnie do jakiegoś widomego i przyrodzonego komunikowania się z innymi ludźmi (chociaż nie wiem, czemu miałoby tak być) — to nawet i w takim wypadku mogą istnieć o wiele potężniejsze sposoby dzielenia się mistycznym i doświadczalnym poznaniem Boga.

Zajrzyj do *Itinerarium* św. Bonawentury, a znajdziesz tam jeden z najlepszych opisów najwyższego z wszystkich powołań. Sam Doktor Seraficki nauczył się go w skupieniu i samotności na górze Alwernii. Modląc się na tym samym miejscu, gdzie wielki założyciel jego zakonu, święty Franciszek z Assyżu, otrzymał stygmaty ran Chrystusowych, wypalonych na jego dłoniach, stopach i boku, święty Bonawentura ujrzał w świetle nadprzyrodzonej intuicji całe znaczenie tego nadzwyczajnego wydarzenia w dziejach Kościoła: „Tam — pisze on — święty Franciszek wszedł całkowicie w Boga (*in Deum transit*) w ekstazie (*excessus*) kontemplacji i tak stał się przykładem doskonałej kontemplacji, jak porzednio był przykładem doskonałości w życiu czynnym, aby Bóg mógł poprzez niego przyciągnąć wszystkich ludzi o prawdziwym życiu wewnętrznym do tego rodzaju przechodzenia w Boga

(*transitus*) i ekstazy — i to nie tyle drogą słów, co drogą przykładu". Tu kryje się właściwy sens zasady *contemplata tradere* wyrażony jednoznacznie przez kogoś, kto w pełni żył takim życiem. Jest to powołanie do przeobrażającego zjednoczenia, do szczytów życia mistycznego i mistycznego doświadczenia, do istotnego przemienienia się w Chrystusa, aby ten Chrystus żyjący w nas i kierujący wszystkimi naszymi postępkami mógł Sam pociągnąć przez nas innych ludzi do pragnienia i szukania tego samego najwyższego zjednoczenia dla radości, świętości i nadprzyrodzonej żywotnej energii promieniującej z naszego przykładu — a raczej z ukrytego działania Chrystusa żyjącego w nas i całkowicie posiadającego nasze dusze.

Zauważcie też bardzo znamienny fakt, że święty Bonawentura nie robi tu żadnych podziałów i rozróżnień — Chrystus wycisnął Swój obraz na świętym Franciszku w celu pociągnięcia nie pewnych ludzi, nie kilku uprzywilejowanych mnichów, ale wszystkich ludzi o prawdziwym życiu wewnętrznym do doskonałości kontemplacji, która nie jest niczym innym jak tylko doskonałością miłości. Gdy raz dojdą do tych szczytów, pociągną z kolei innych za sobą. Każdy człowiek może być więc powołany, przynajmniej *de jure* jeśli nie *de facto* do stopienia się w jednego ducha z Chrystusem w tyglu kontemplacji, a potem do pójścia i rozszerzania po ziemi tego samego ognia, który Chrystus pragnie na niej zapalić.

W praktyce znaczy to, że jest tylko jedno powołanie. Czy nauczasz, czy żyjesz w klasztorze, czy pielęgnujesz chorych, czy jesteś zakonnikiem, czy nie, czy żyjesz samotny, czy w małżeństwie — bez względu na to, kim jesteś i czym jesteś, zawsze jesteś powołany do szczytów doskonałości. Jesteś powołany do głębokiego życia wewnętrznego, może nawet do modlitwy mistycznej i do przekazywania innym owoców swej kontemplacji. A jeśli nie możesz przekazywać ich słowem, czyń to przykładem.

Jeżeli ten cudowny płomień miłości wlanej zapali się w twoim sercu, to nieuchronnie będzie też wywierał na cały Kościół i na cały świat potężny wpływ, którego nie można ocenić według promienia zasięgu naszych słów czy naszego przykładu. Święty Jan od Krzyża pisze: „Nawet jeśli dusza wydaje się pozornie bezczynna, już i drobna cząstka płonącej w niej takiej czystej miłości jest cenniejsza w oczach Boga i przynosi większy pożytek Kościołowi niż wszystkie inne dzieła razem wzięte".

Przed naszym urodzeniem Bóg wszystko już wiedział o nas. Wiedział, że niektórzy z nas będą buntować się przeciw Jego miłości i miłosierdziu i że inni będą Go już kochać od chwili, kiedy w ogóle mogą kogoś pokochać i nigdy nie sprzeniewierzą

się tej miłości. Wiedział, że będzie radość między Aniołami Jego domu z powodu nawrócenia niektórych z nas i wiedział, że przyjdzie dzień, gdy zgromadzi nas tu razem w Gethsemani dla Swoich własnych celów, ku chwale Swojej miłości.

Życie każdego człowieka w tym opactwie jest cząstką tajemnicy. Wszyscy składamy się na coś nieskończenie nas przerastającego. Nie możemy sobie jeszcze zdać sprawy, co to jest. Ale wiemy — używając języka teologii — że wszyscy jesteśmy członkami mistycznego Chrystusa, i wszyscy razem wzrastamy w Nim, dla Którego wszystkie rzeczy zostały stworzone.

W pewnym znaczeniu jesteśmy w ciągłej podróży i odbywamy ją tak, jak gdybyśmy nie wiedzieli, do czego idziemy.

W innym sensie można powiedzieć, że już dotarliśmy do celu. Nie możemy dojść w tym życiu do doskonałego posiadania Boga i dlatego jesteśmy ciągle w drodze i to w ciemności. Ale już posiadamy Go przez łaskę, i w tym znaczeniu jesteśmy już u celu i przebywamy w świetle.

Ale jakżeż daleko trzeba mi zajść, by znaleźć Ciebie, w Którym już jestem!

Teraz, o mój Boże, mogę już mówić tylko do Ciebie, bo nikt inny mnie nie zrozumie. Nie zdołam wprowadzić żadnego innego człowieka z tej ziemi w obłok, gdzie przebywam w Twoim świetle, to znaczy w Twojej ciemności, w której błądzę zagubiony. Nie potrafię wytłumaczyć żadnemu innemu człowiekowi tej udręki, która jest Twoją radością ani tej utraty, która jest posiadaniem Ciebie, ani oddalenia od wszystkiego, które jest dojściem do Ciebie, ani tej śmierci, która jest narodzinami w Tobie, ponieważ sam o tym nic nie wiem. Wiem jedynie, że pragnę, by to był już koniec i pragnę, aby to był początek...

Przeciwstawiłeś się wszystkiemu — pozostawiłeś mnie w ziemi niczyjej.

Przez cały dzień kazałeś mi chodzić tam i z powrotem pod drzewami, powtarzając mi bezustannie: „Samotność, samotność". I obróciłeś się rzucając mi cały świat w ramiona. Rzekłeś mi: „Zostaw wszystko i pójdź za mną", po czym niby kulę i łańcuch przywiązałeś mi do nogi połowę New Yorku. Kazałeś mi klęczeć za tym filarem z umysłem tak pełnym gwaru jak jakiś bank. Czy to jest kontemplacja?

Przeszłej wiosny, przed złożeniem uroczystych ślubów w dzień świętego Józefa, w trzydziestym trzecim roku mego życia i po otrzymaniu niższych święceń kapłańskich, tak mi się to przynajmniej przedstawiało. Wydawało mi się, że prawie mnie prosisz o zrezygnowanie z moich aspiracji do samotności i do kontemplacji. Żądałeś ode mnie posłuszeństwa wobec moich przełożonych,

którzy — mam tę moralną pewność — każą mi albo pisać, albo uczyć filozofii, albo podejmować liczne odpowiedzialne zadania dotyczące materialnego bytu klasztoru. Może nawet skończę na urzędzie kierownika rekolekcji wygłaszającego po cztery kazania dziennie do ludzi świeckich odwiedzających w tym celu nasz dom. A nawet gdyby mi nie poruczono żadnej specjalnej funkcji, będę zawsze musiał być w ruchu od drugiej rano do siódmej wieczorem. Czyż nie spędziłem całego roku na pisaniu biografii Matki Berchmans, tak pragnącej wieść życie kontemplacyjne, którą posłano do nowo ufundowanego klasztoru trapistek w Japonii? I jakież były jej losy? Kazano jej być furtianką i kierowniczką Domu Gości, zakrystianką, szafarką i równocześnie mistrzynią sióstr konwersek. A gdy zwolnili ją z jednego czy dwóch tych obowiązków, to jedynie po to, aby móc włożyć na nią jeszcze cięższe zadanie: mistrzyni nowicjatu.

Martha, Martha, sollicita eris, et turbaberis erga plurima...

Na początku rekolekcji poprzedzających te uroczyste śluby próbowałem się więc przez chwilę zastanowić, czy nie są one u mnie związane z pewnymi zastrzeżeniami. Jeżeli mam powołanie do życia kontemplacyjnego, a te śluby nie pomogą mi w tym, ale będą mi raczej przeszkodą, to co dalej?

Ale zanim jeszcze zacząłem się modlić, musiałem porzucić takie myśli.

W okresie złożenia tych ślubów doszedłem do przekonania, że już nie wiem, co to jest życie kontemplacyjne i jakie jest powołanie do niego, jakie jest w ogóle moje powołanie, a także i całego naszego zakonu cystersów. W istocie nie mogłem być już pewny, czy w ogóle coś wiem i rozumiem prócz tego, że wierzę, iż z jedynie Tobie znanych powodów Ty sam chcesz, abym złożył właśnie takie śluby i to tego dnia i właśnie w tym klasztorze. A potem wszystko, co miałem do zrobienia, to iść razem z innymi i czynić to, co mi każą, a te sprawy powoli same się wyjaśnią.

Tego ranka, kiedy leżałem z twarzą na posadzce na środku kościoła, a Ojciec Opat modlił się nade mną, roześmiałem się z ustami w prochu, bo sam nie wiedząc, jak i czemu zrobiłem właśnie to, co trzeba było zrobić, a co było zadziwiającą rzeczą. Ale to, co było zadziwiające, nie było moim dziełem, ale Twoim dziełem dokonanym we mnie.

Miesiące minęły, a Ty nie przygasiłeś żadnego z tych dawnych pragnień, ale dałeś mi pokój i zaczynam dostrzegać, o co właściwie chodzi. Zaczynam już coś rozumieć.

Bo powołałeś mnie tutaj nie po to, abym nosił pewną etykietę, według której mógłbym się rozpoznać i zaliczyć do jakiejś kategorii. Nie chcesz, abym rozważał kim jestem, ale jedynie — kim

Ty jesteś. Albo raczej nie chcesz, abym w ogóle wiele rozmyślał, bo pragniesz mnie podnieść ponad poziom myślenia. A jak może dopełnić się we mnie to dzieło, jeżeli będę się ciągle zastanawiał nad tym, czym jestem i gdzie jestem i dlaczego jestem?

Nie robię dramatu z tej sprawy. Nie mówię: „Żądałeś ode mnie wszystkiego i wszystkiego się wyrzekłem". Bo już nie pragnę zobaczyć niczego, co zakładałoby jakąś odległość dzielącą mnie od Ciebie. A jeśli odstąpię i popatrzę na siebie i na Ciebie, jak gdyby coś mogło przejść między nami, ode mnie do Ciebie, dostrzegę nieuchronnie rozwierającą się między nami przepaść i przypomnę sobie dzielącą nas odległość.

Mój Boże, ta przepaść i ta odległość zabijają mnie.

To jest jedyna przyczyna, dla której pragnę samotności — dla zniknięcia z oczu rzeczom stworzonym, dla obumarcia dla nich i wiedzy o nich, bo one przypominają mi moje oddalenie od Ciebie. Mówią mi coś o Tobie — mówią, że jesteś od nich daleki, chociaż jesteś także i w nich. Stworzyłeś je i Twoja obecność podtrzymuje ich istnienie, ale zasłaniają mi Ciebie. Chciałbym żyć samotny i poza nimi. *O, beata solitudo!*

Wiedziałem bowiem, że tylko opuszczając je będę mógł dojść do Ciebie — dlatego czułem się tak nieszczęśliwy, kiedy zdawałeś się skazywać mnie na pozostanie wśród nich. Teraz przestałem się o to troszczyć i radość zaczyna się we mnie budzić — ta radość, która trwa w najgłębszych cierpieniach. Zaczynam już coś rozumieć. Oświeciłeś mnie i pocieszyłeś mnie i znów zacząłem uczyć się i mieć nadzieję.

Słyszę Cię mówiącego do mnie:

Dam ci wszystko, czego pragniesz. Poprowadzę cię w samotność, poprowadzę cię drogą, której nie potrafisz absolutnie zrozumieć, bo chcę, żeby to była droga najkrótsza.

Wszystkie rzeczy wokoło ciebie uzbroją się przeciwko tobie, aby się wyrzec ciebie, aby cię ranić, aby ci sprawić ból, a przez to doprowadzić cię do osamotnienia.

Ich wrogość sprawi, że pozostaniesz wkrótce zupełnie sam. Wyrzucą cię precz, opuszczą cię, odrzekną się ciebie i będziesz samotny.

Wszystko, co cię dotknie, będzie cię palić i z bólu będziesz cofał twoją rękę, aż oddalisz się od wszystkich rzeczy stworzonych. Wtedy znajdziesz się zupełnie sam.

Wszystko, czego można zapragnąć, będzie cię parzyć i piętnować jak rozpalonym żelazem i uciekniesz w męce od wszystkiego, aby zostać sam. Każda radość płynąca ze świata stworzeń stanie się dla ciebie cierpieniem i umrzesz dla wszelkiej radości i wszystko

opuści cię, by pozostawić cię samego. Wszystkie dobra, które inni ludzie kochają, których szukają i pragną, przyjdą do ciebie, ale tylko jako mordercy, aby odciąć cię od świata i jego zajęć.

Ludzie będą cię chwalić, ale ich pochwały staną się dla ciebie płonącym stosem — pokochają cię, lecz to tylko uśmierci twoje serce i zawiedzie cię na pustynię.

Otrzymasz wiele darów i złamiesz się pod ich ciężarem. Doznasz wielu słodyczy w modlitwie, ale i one zbrzydną ci i uciekniesz od nich.

A gdy zażyjesz już trochę sławy i trochę miłości, odbiorę ci wszystkie twoje dary i pochwały i przywiązania i będziesz całkowicie opuszczony i zapomniany, aż staniesz się niczym, rzeczą martwą, odrzuconą. I wówczas dopiero przyjdziesz do posiadania tej samotności, której tak długo pragnąłeś. A twoja samotność wyda wielkie plony w duszach ludzi, których nigdy nie zobaczysz tu na ziemi.

Nie pytaj, kiedy ani gdzie, ani jak się to stanie. Czy na jakiejś górze, czy w więzieniu, czy na pustyni, czy w obozie koncentracyjnym, czy w szpitalu, czy też w Gethsemani. To nie ma znaczenia. Nie pytaj mnie więc, bo ci i tak nie odpowiem. Nie będziesz wiedział, dopóki się tam nie znajdziesz.

Zakosztujesz prawdziwej samotności mojej męki i mojego ubóstwa i poprowadzę cię na wyżyny mojej radości; umrzesz we Mnie i odnajdziesz wszystkie rzeczy w głębi Mojego Miłosierdzia, które stworzyło cię w tym celu i prowadziło cię z Prades na Bermudy, do St. Antonin, do Oakham, do Londynu, do Cambridge, do Rzymu, do New Yorku, do Columbii, do parafii Corpus Christi, do św. Bonawentury i do cysterskiego Opactwa ubogich mnichów pracujących w Gethsemani:

abyś mógł stać się bratem Boga i nauczyć się poznawać Chrystusa ludzi wypalonych płomieniem.

SIT FINIS LIBRI, NON FINIS QUAERENDI.

Thomas Merton

tłum. Maria Morstin-Górska

OBSERWATORZY SOBOROWI U PAPIEŻA PAWŁA VI W DNIU 17. X. 1963.

PRZEMÓWIENIE PROF. KRISTEN E. SKYDSGAARDA, TEOLOGA PROTESTANCKIEGO Z DANII

PRZYJMUJĄC nas tutaj — nas, gości i obserwatorów tego Soboru — Wasza Świątobliwość zrozumie z pewnością, że odczuwamy przede wszystkim pragnienie złożenia hołdu pamięci Jego Poprzednika, Papieża Jana XXIII, który nas tu przyjmował w ubiegłym roku. Wiadomość o śmierci tego wielkiego Papieża, napełniła nas smutkiem; nie zapomnimy jego osobowości tak spontanicznej i pełnej miłości, tak pełnej mądrości i odwagi.

Mnie przypada dziś przywilej, by wyrazić w imieniu Gości i Obserwatorów Delegatów głęboką wdzięczność Waszej Świątobliwości za odnowienie zaproszenia na drugą sesję Soboru, oraz za serdeczne przyjęcie, tak z okazji uroczystości inauguracyjnej w Bazylice św. Piotra, jak i dziś na tej audiencji.

Zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy świadkami wydarzenia o decydującym znaczeniu w naszych czasach dla Kościoła rzymsko-katolickiego i dlatego pragniemy Wam powiedzieć, z jak wielkim zainteresowaniem i uwagą śledzimy rozważania Soborowe, gdzie czasami padają opinie sprzeczne, lecz zawsze w atmosferze obiektywizmu i solidarności. Codziennie doświadczamy na sobie życzliwości Ojców Soborowych i niestrudzonej usłużności ze strony Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan. Ta atmosfera serdeczności i otwartości ułatwia nam spełnienie naszego zadania obserwatorów w całej szczerości i ze spokojnym sumieniem; szczególnie jesteśmy wdzięczni Jego Eminencji Kardynałowi Bea, który wielkodusznie nas zachęcił do wyrażania naszych opinii pozytywnych, czy negatywnych co do prac soboru..

Schemat o Kościele, który jest obecnie przedmiotem tych prac, porusza z pewnością jeden z najbardziej trudnych i spornych tematów tak w przeszłości jak i dzisiaj. Rzeczywiście, doktryna o Kościele stanowi, można powiedzieć, centrum wszystkich naszych różnic, które właśnie w tym punkcie wydają się nie do przezwyciężenia, mimo naszych szczerych wysiłków i wzajemnego zrozumienia. W tej bolesnej sytuacji osiągamy jednak mimo wszystko pewien postęp przez sam fakt, że podzielamy doświadczenie tej trudności i że ją razem znosimy.

Spotykamy się niekiedy w naszych czasach z ekumenizmem naiwnie optymistycznym lub powierzchownym, który pozwala wierzyć, że widzialne zjednoczenie chrześcijan mogłoby się urzeczywistnić w krótkim czasie. Nasze stanowisko z pewnością nie jest takie i dlatego z prawdziwą ulgą posłyszeliśmy, że Wasza Świą-

tobliwość również nie podziela takiej opinii, o czym wyraźnie świadczą Jego trzeźwe i realistyczne słowa z niedzieli 29 września. Jak to Wasza Świątobliwość powiedział — istnieją jeszcze skomplikowane problemy, trudne do zgłębienia i rozwiązania — rozstrzygnięcie ich wymaga zespołu warunków, który w obecnej chwili jeszcze nie dojrzał.

Niech mi będzie wolno w związku z tym podkreślić pewien fakt, jak mi się zdaje, niesłychanie ważny: mam na myśli teologię biblijną, która koncentruje się na studium historii Zbawienia w Starym i Nowym Testamencie. Im bardziej postępujemy w zrozumieniu tajemniczej i paradoksalnej historii ludu Bożego, tym lepiej zaczynamy rozumieć Kościół Jezusa Chrystusa, tak w jego tajemnicy, jak i w jego istnieniu historycznym oraz jedności.

Niech Wasza Świątobliwość pozwoli mi jeszcze wyrazić naszą żywą nadzieję, że światła takiej konkretnej i historycznej teologii, tzn. czerpiącej z Biblii i z nauki Ojców, będą coraz mocniej jaśniały w pracach soborowych.

Radujemy się także całym sercem z nowego ducha ekumenicznego, który przejawia się na Soborze. Znajdujemy się wspólnie na początku drogi, której koniec znany jest tylko Bogu. Trzeba nam kroczyć w nadziei, ponieważ wierzymy, że Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jest z nami na tej drodze.

Ten początek jest równocześnie darem Bożym i odpowiedzialnością, gdyż ta droga będzie od nas wszystkich wiele wymagać: przede wszystkim jasnego świadectwa ewangelii, cierpliwości i pokory; wszelki „triumfalizm" będzie wykluczony. Lecz przede wszystkim żadna różnica nie może nam przeszkodzić we wzajemnej miłości, ponieważ miłość Chrystusa nie zna granic. W tej miłości Chrystusa trzeba szukać i znajdować prawdę: szukać, by znaleźć, i znajdować, by jeszcze szukać, jak mówi św. Augustyn.

Kończąc chciałbym jeszcze powiedzieć, co mi leży na sercu: tak, jesteśmy razem na jednej drodze, lecz droga ta wyprowadzi nas „poza nas", aż do ludzi naszych braci. Papież Jan XXIII życzył sobie, aby przez ten Sobór dokonało się — jak to sformułowano — przejście od izolacji do postawy „dla ludzi". Czyż może być lepsza droga do naszego wzajemnego spotkania, jak ta? — byśmy wyszli poza siebie, uzyskując przebaczenie naszych grzechów, nie troszcząc się o pierwszeństwo lub zasługi, by żyć pośród świata i z ludźmi w świecie. W ten sposób będziemy prawdziwie uczniami Chrystusa, który nie pragnął żyć dla siebie lecz dla świata.

Jesteśmy wdzięczni Waszej Świątobliwości jak i Jego Poprzednikowi za wskazanie tego podwójnego otwarcia: otwarcia dialogu ekumenicznego w prawdzie i w miłości, i otwarcia względem świata w pokornej służbie.

Niech Bóg błogosławi Waszej Świątobliwości w trudnym i odpowiedzialnym zadaniu Jego Urzędu i niech Duch Boży rozleje skruchę i prawdę na wszystkie Kościoły ziemi.

PRZEMÓWIENIE OJCA ŚW. PAWŁA VI

Księże Kardynale, Drodzy Panowie!

Szlachetne słowa, które dopiero co usłyszeliśmy, głęboko nas poruszyły — tak słowa czcigodnego Kardynała Przewodniczącego Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan, który was przedstawił, jak i słowa tego spośród was, Panowie, kto był godnym wyrazicielem waszych wspólnych uczuć, znajdujących żywy oddźwięk w naszym sercu.

To wieczorne spotkanie jest odnowieniem — w bardziej intymnej atmosferze — innego spotkania, które miało miejsce w ramach bardziej oficjalnych i uroczystych na Soborze. Lecz rzeczywistość, wielka rzeczywistość tych spotkań czyż nie jest ta sama? Oto ona: że wy jesteście tutaj, Panowie, Drodzy Bracia w Jezusie Chrystusie, zaproszeni przez Nas do udziału w tym wielkim wydarzeniu, jakim jest Sobór Powszechny. Zbliżyć się do siebie, spotkać się, oddać sobie pozdrowienie, poznać się nawzajem, nawiązać rozmowę — cóż prostszego, cóż bardziej naturalnego i ludzkiego? Oczywiście. Lecz tu między nami dokonuje się jeszcze coś więcej: słuchamy jedni drugich, modlimy się jedni za drugich i po tak długich latach rozłąki, po tak bolesnych polemikach zaczynamy wzajemnie się miłować. To właśnie czyni nasze spotkanie tak godnym pamięci i tak wiele zapowiadającym.

Niewątpliwie możemy tu tylko powtórzyć to, co już powiedzieliśmy wam w Bazylice Świętego Piotra, w dniu otwarcia drugiej sesji Soboru — tu, w naszej bibliotece, gdzie odbywają się nasze prywatne audiencje, powiemy wam to jeszcze raz na sposób całkiem rodzinny i przyjacielski. W okolicznościach naszego spotkania można by dostrzec symbol — symbol naszego pragnienia, aby was przyjąć nie tylko na progu naszego domu, lecz w samym sercu domowego ogniska.

Szczerość naszych wypowiedzi i naszych uczuć pozwala, więcej: nakazuje, abyśmy na nowo otworzyli nasze serce przed wami i to w słowach jak najprostszych, w języku, który lepiej niż uroczysta łacina może wyrazić coś z tego, co w głębi duszy czujemy dla was. A więc raz jeszcze: dziękujemy, że przyjęliście nasze zaproszenie, dziękujemy, żeście przybyli, dziękujemy za waszą obecność na posiedzeniach Soboru. Bądźcie pewni naszego szacunku i uznania, bądźcie pewni, że chcemy nawiązać z wami jak najlepsze stosunki w Panu. Nasza postawa nie kryje żadnej zasadzki, nie ulegamy

pokusie zacierania trudności leżących na drodze do pełnego i definitywnego porozumienia, nie lękamy się ani delikatnych kwestii dyskusyjnych, ani cierpienia, na jakie skazuje nas oczekiwanie. Miłość i dobra wiara — oto podstawy dla waszej obecności tutaj, jakie wam ofiarujemy. Szacunek, jaki żywimy dla was osobiście i dla reprezentowanych przez was instytucji i wartości chrześcijańskich, sprawia, że łatwo nam podjąć z wami wielki dialog — choć nikt nie może dziś przewidzieć, jak długo on potrwa przy istniejących i nierozwiązanych dotąd rozbieżnościach doktrynalnych. Lecz ufność w Panu Naszym Jezusie Chrystusie, z którym wszyscy jesteśmy złączeni przez wiarę i chrzest, napełnia nam serca słodką i mocną nadzieją.

To jeszcze nie wszystko. Trzeba może dorzucić jeszcze jedno spostrzeżenie, które jaśniej pokaże wam nasz stan ducha wobec radości wywołanej waszą miłą wizytą, pełną wspomnień o naszym nieodżałowanym i czcigodnym poprzedniku Papieżu Janie XXIII, o którym przed chwilą mówiliście.

Dokąd to instynktownie kieruje się nasza myśl, gdy chcemy zdać sobie sprawę z właściwego znaczenia tego spotkania — jak widzicie sami: spotkania na najwznioślejszym szczeblu i związanego z najwyższą odpowiedzialnością — spotkania Kościoła katolickiego z innymi wyznaniami chrześcijańskimi? Nasuwa się pokusa zwrotu ku przeszłości. Lecz zagłębianie się w meandry historii otworzyłoby zapewne na nowo rany jeszcze nie całkowicie zabliźnione.

W naszym przemówieniu w dniu 29 września ośmieliliśmy się odwołać przede wszystkim do chrześcijańskiego przebaczenia, wzajemnego, jeśli to możliwe: *Veniam damus petimusque vicissim* (przebaczenia udzielamy i równocześnie prosimy o nie — Horacy). W naszych umysłach musi zapanować taki pokój — jeśli mają one utrzymać ze sobą przyjazne kontakty, jeśli mamy prowadzić poważne rozmowy. A przede wszystkim to będzie po chrześcijańsku: „Jeśli tedy poniesiesz dar twój do ołtarza, a tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostawże tam dar twój przed ołtarzem a idź pojednać się pierwej z bratem twoim. A potem przyjdziesz i złożysz dar twój" (Mat 5 23—24). A zresztą najlepszą dla nas metodą jest patrzeć nie w przeszłość, lecz w teraźniejszość, a głównie w przyszłość. Inni mogą i powinni rozwijać studia nad historią tego, co minęło — my wolimy skupić naszą uwagę nie na tym, co było, lecz na tym, co powinno być. Zwracamy się ku Nowemu, które ma się narodzić, ku realizacji marzenia... Niech mi będzie wolno posłużyć się słowami św. Pawła „zapominając o wszystkim, co jest poza mną, zdążam ku temu, co jest przede mną, biegnę do celu, do nagrody otrzymanej z nieba, którą jest Boże wezwanie w Chrystusie Jezusie" (Phil 3 13—14). Nadzieja jest na-

szym przewodnikiem, modlitwa naszą siłą, miłość naszą metodą w służbie prawdy Bożej, w której jest nasza wiara i zbawienie. Tę prawdę Boże trzeba ciągle poznawać coraz głębiej, aby ją lepiej posiąść i pełniej nią żyć. „Szukać, aby znaleźć, i znajdować, by ponownie szukać" — to zdanie św. Augustyna, które z przyjemnością słyszeliśmy cytowane przez pana Profesora, dotyczy nas wszystkich: prawdziwy chrześcijanin nie zna bezruchu i zastoju, nie godzi się z immobilizmem. W tej dziedzinie ukazaliście nam perspektywy, których nie wolno nam zlekceważyć.

Z naszej strony chętnie podpisujemy się pod waszym postulatem rozwoju teologii „konkretnej i historycznej", „skoncentrowanej wokół historii zbawienia". Sądzimy, że ten wniosek zasługuje na pogłębione studia. W Kościele katolickim istnieją instytucje, które bez przeszkód mogą wyspecjalizować się w tego rodzaju badaniach, nie wykluczamy też możliwości stworzenia w tym celu nowej instytucji, jeżeliby warunki nasuwały taką potrzebę.

Pozwólcie jeszcze, drodzy Panowie, nim się rozejdziemy, nawiązać do słów waszego przedstawiciela: „Wkroczyliśmy razem na jedną drogę". To znaczy, że jeszcze nie doszliśmy do celu. Tak samo jak wy, drodzy Panowie, i my nie oczekujemy — jak to już powiedzieliśmy — cudownych i natychmiastowych rozwiązań. Spodziewane owoce jeszcze długo muszą dojrzewać przez studium i modlitwę; pojednania pozorne tylko czy niedość przygotowane, zacierające trudności a nie rozwiązujące — mogłyby tylko opóźnić nasz postęp zamiast go wspierać. My zaś jak ten strażnik, o którym mówi Izajasz — *Custos, quid de nocte?* (Is 21 11) — my czuwamy ze skupioną uwagą starając się dostrzec przebłyski promiennej jutrzenki i notujemy je z radością, ilekroć jawią się w samym środku nocy... Mamy tu na myśli znaki świadczące o realnym postępie w podjętym dialogu, o kroku prowadzącym ku wzajemnemu zbliżeniu pomiędzy ludźmi żywiącymi się tą samą ewangelią i którzy na dnie serca słyszą to samo radosne wezwanie św. Pawła do Efezjan: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który panuje nad wszystkimi, działa we wszystkich i jest we wszystkich" (Efez 4 5—6).

Tego więc Boga miłosierdzia, Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa, w którego wierzymy, pragniemy przywołać, Panowie, gdy mamy się z wami rozstać. Jemu to powierzamy nasze pragnienia, nasze oczekiwania, nasze nadzieje. Jego też będziemy prosić dla was wszystkich o pokój i radość, łaski i błogosławieństwa. I pozwólcie, że pożegnamy was słowami tego wielkiego apostoła, którego imię przyjęliśmy: „Łaska Pana Jezusa niech będzie z wami. Miłość moja z wami wszystkimi w Chrystusie Jezusie. Amen" (1 Kor 16, 23—24).

KARL RAHNER

O SCHEMACIE *DE ECCLESIA*

CHCĘ tu przedstawić szereg informacji o schemacie, nad którym przedwczoraj rozpoczęła się dyskusja na kongregacji generalnej Soboru [1]. Łatwo dostrzec znaczenie tego schematu: kontynuuje on pracę I Soboru Watykańskiego, któremu dane było skupić się tylko nad małym wycinkiem eklezjologii — nad istotą urzędu papieskiego i władzą z nim związaną. Obecny schemat usiłuje odpowiedzieć na pytanie o istotę Kościoła, tak jak się to pytanie jawi na pierwszym planie współczesnej teologii, zarówno katolickiej jak i ewangelickiej. Poniekąd znalazło ono już wielką i opartą na powadze urzędu nauczycielskiego odpowiedź w Encyklice Piusa XII *Mystici Corporis*. Sam schemat stwarza podstawę dla prawno-kościelnej oraz duszpastersko-teologicznej pracy, stanowiącej główne zadanie obecnego Soboru.

Już w ramach prac przedsoborowych komisja przygotowawcza ułożyła jeden schemat o Kościele. Nawet zaczęto nad nim dyskutować pod koniec pierwszej sesji Soboru. Ale już wtedy stało się rzeczą jasną, że schemat ten mimo wszystkie swoje rzeczywiste zalety natknie się na podobne trudności, jakie pojawiły się w czasie tejże samej sesji w związku ze schematem o „Źródłach Objawienia". Nic dziwnego, był on bowiem dziełem niemal tego samego grona teologów, które ułożyło schemat o „Źródłach Objawienia". Podobnie jak w innych wypadkach, nastawienie schematu budziło wątpliwości tak z punktu widzenia duszpasterstwa, jak i przydatności dla współczesnego życia; można było zapytać, czy daje on wykończoną naukę o Kościele, a nawet czy ją chce dać, chociaż należy podkreślić, że sobór nie może zawrzeć całej eklezjologii w krótkim dekrecie doktrynalnym. W całej pełni ma ją dać nauczanie Kościoła i teologia. W wielu punktach rzeczowe zarzuty wskazywały, że schemat nie będzie mógł liczyć na pełne poparcie. W okresie przerwy pomiędzy sesjami takie zarzuty podniósł episkopat niemiecki, francuski, chilijski i hiszpański. Co więcej, komisja soborowa dla spraw wiary opracowała nowy schemat z pomocą teologów — ekspertów soborowych — w równej mierze reprezentujących „przeciwstawne" orientacje. W lutym, marcu i maju właściwa biskupia komisja soborowa wnikliwie go przedyskutowała, poprawiła oraz zatwierdziła. Z kolei tak poprawiony schemat przedłożono z datą 22 kwietnia i 19 lipca biskupom z prośbą o zajęcie względem niego stanowiska. Zależnie od punktu

[1] Konferencja K. Rahnera w Soborowym Biurze Prasowym w Rzymie, 2. X. 1963 r.

widzenia można ten schemat uważać za nowy albo za przeróbkę schematu przedsoborowego.

[Wypowiedzi poszczególnych biskupów oraz Konferencji Episkopatów zostały doręczone komisji soborowej a także kierownictwu Soboru].

O cóż chodzi w schemacie *De Ecclesia*? Można by odpowiedzieć, że chodzi w nim o samo-poznanie katolickiego Kościoła jako Kościoła Chrystusa, tak jak się ono rozwijało do dziś na gruncie nauki I Soboru Watykańskiego. Przy czym obecnie schemat uwypukla określone jego aspekty, szczególnie ważne dla życia dzisiejszego Kościoła, ograniczając się do nauki, co do której przed Soborem nie istniała wśród teologów Kościoła żadna rzeczywista różnica zdań. Wolno zatem rzec, iż nie należy się spodziewać żadnych szczególnych niespodzianek. Być może dlatego postanowienia doktrynalne Soboru będą mieć tym większe znaczenie. Uświadomią bowiem w Kościele te prawdy, które chociaż niewątpliwie należą do depozytu wiary, nie zawsze jednak aktualizowały się wszechstronnie w życiu poszczególnych osób — a przede wszystkim w życiu Kościoła. Więcej nawet, schemat może sprawić, że pewne prawdy staną się „danymi doświadczenia" i dzięki temu posłużą za podstawę do duszpasterskich oraz prawno-kościelnych decyzji Soboru, poprzez które wypełnia on swoje najistotniejsze zadanie.

Cóż zawiera ten schemat, jeszcze nie w formie zdogmatyzowanej i autorytatywnej nauki Kościoła, lecz propozycji dla Soboru? Właściwy tekst schematu obejmuje około 30 stron, nie licząc przypisów, komentarzy itd. Dlatego, rzecz jasna, tylko w przybliżeniu mogę podać jego zawartość treściową. Posiada on cztery, względnie w swojej najnowszej, zaplanowanej wersji pięć rozdziałów. Najpierw, oczywiście, mówi o Tajemnicy Kościoła w ogólności, o jej fundamencie — zbawczej decyzji i zbawczym, historycznym działaniu Trójjedynego Boga — o Kościele jako o Ciele Mistycznym Chrystusa, o Kościele jako o ludzie Bożym i o innych obrazach biblijnych, przybliżających nam istotę Kościoła. Zawarta w nich podstawowa idea Kościoła z pewnością nie wyklucza ani nie pomija społecznego znaczenia Kościoła jako założonej przez Chrystusa „doskonałej społeczności" (w sensie prawnie pojętej instytucji), owszem, pozwala na głębsze i bardziej całościowe jego rozumienie. Konsekwentnie określa się Kościół jako jeden lud Boży, który we wszystkich swoich członkach w zasadniczo równej mierze ma udział w zbawczych dobrach Chrystusa. We wszystkich swoich członkach, a nie tylko w „nosicielach" urzędu kapłańskiego! Lud Boży we wszystkich swoich członkach nosi królewskie kapłaństwo Kościoła i we wszystkich spełnia funkcję pośrednictwa i świadczenia o łasce, prawdzie i miłości Chrystusowej.

W świetle tego Kościół, nie przestając uważać sam siebie za jeden Kościół Chrystusowy, może pozytywnie rozważać trudne zagadnienie ekumeniczne stosunku chrześcijan nie-katolików a nawet nie-chrześcijan do Kościoła katolickiego, po prostu do Kościoła. Można powiedzieć, że uświadomiono sobie tutaj ekumeniczną odpowiedzialność: nie wolno kopać rowów dzielących, lecz należy ponad nimi przerzucać mosty, nawet jeśli na razie byłoby utopią sądzić, że potrafimy wyeliminować ze świata wszelkie rozłamy.

Po stwierdzeniu zasadniczej równości wszystkich członków Kościoła schemat zajmuje się urzędem kapłańskim w Kościele, hierarchiczną strukturą Kościoła.

W istotny sposób podkreśla się, że charyzmat kapłański jest w Kościele charyzmatem Ducha Bożego obok i razem z wolnymi charyzmatami;[2] że urząd i władza dana od Boga jest zawsze służbą braciom w Chrystusie, członkom jednego Ciała Chrystusowego. Jest też nakazem tej służby. Następnie w rozdziale tym schemat zajmuje się hierarchią, przede wszystkim biskupami, czego zresztą się spodziewano, ponieważ nauka I Soboru Watykańskiego w tym względzie z przeróżnych przyczyn nie została wykończona. Mówi się tutaj, że władza biskupa pochodzi od Chrystusa i jest przedłużeniem tej funkcji apostołów, która musi pozostać w Kościele — funkcji nauczyciela, pasterza i kapłana. Uwydatnia się sakramentalny charakter święceń biskupich, poprzez które każdy biskup uczestniczy w urzędzie apostolskim. Trochę miejsca poświęca się zwykłemu kapłaństwu i diakonatowi. Najistotniejszym momentem tej części schematu jest przedstawienie roli całego episkopatu jako kolegium w odróżnieniu od pojedynczego biskupa. Oczywiście, nigdy nie ulegnie zapomnieniu, lecz, przeciwnie, często będzie się wyraźnie powtarzać, co I Sobór Watykański powiedział w uroczystej definicji o zadaniach i władzy rzymskiego papieża w Kościele, o jego najwyższej biskupiej powszechnej władzy, upoważniającej go do kierowania całym Kościołem, oraz o jego nieomylnym autorytecie nauczającym, kiedy definiuje coś *ex cathedra*. Niemniej jednak rozwinie się dalej tę naukę stwierdzając, że kolegium biskupów, jako następujące po kolegium apostołów, z papieżem na czele (a oczywiście nigdy bez niego albo wbrew niemu), stanowi podmiot najwyższej i pełnej pod każdym względem władzy w Kościele. Władzę tę przekazał wszystkim biskupom Chrystus. Schemat stwierdza dalej, że kolegium wszystkich biskupów —

[2] W teologii katolickiej charyzmat jest to dar dany człowiekowi nie dla jego osobistego uświęcenia, lecz dla służby społeczności i w tym znaczeniu można mówić o urzędowym jego charakterze. Wolne charyzmaty nie są związane z funkcją hierarchiczną w Kościele (przyp. tłum.).

podmiot pełnej władzy w Kościele — istnieje i może działać nie tylko wówczas, kiedy zbiera się na powszechny sobór, lecz także i poza tego rodzaju nadzwyczajnym sposobem działania, gdy w normalnym trybie kierowania Kościołem wydaje razem z papieżem jakis kolektywny, kolegialny akt. W tym miejscu dotknięto dogmatycznego punktu nauki katolickiej, mogącego dać podstawę do zmodyfikowania centralistycznych rządów kościelnych. W swoim ostatnim przemówieniu do kurii rzymskiej a także w mowie inauguracyjnej Ojciec św. przewidział już możliwość tego rodzaju reformy! Rzym chętnie powita przy boku papieża stały doradczy organ złożony z biskupów całego świata, jeżeli będzie to odpowiadać życzeniom Soboru.

Tu właśnie najlepiej widać, jak dalekosiężne i jeszcze nieprzewidziane konsekwencje praktycznej natury może mieć tego rodzaju dogmatyczna, sama w sobie zrozumiała nauka Soboru, skoro tylko wejdzie w świadomość Kościoła. Natychmiast uwydatni się mocniej władza poszczególnego biskupa. Wyraźnie powiedziano w schemacie, że nie jest on mandatariuszem papieża, ale że sprawuje swój urząd w całej jego pełni władzy w imieniu Chrystusa. Stolica apostolska jedynie wtedy może ograniczyć władzę biskupa, kiedy tego wymaga dobro całego Kościoła. Papieża upoważnia do tego fakt wcielenia urzędu biskupa w urząd i życie całego Kościoła. Nasuwa się pytanie, czy i w jakiej formie Sobór podejmie inicjatywę, którą podsunęła mu spontanicznie i dalekowzrocznie zachęta Stolicy świętej.

W następnym rozdziale schemat mówi o laikacie, przy czym do laikatu odnosi się także wszystko to, co powiedziano o ludzie Bożym i o Kościele jako o Mistycznym Ciele Chrystusa. Ta część schematu powinna dać podstawę do przewidzianego osobnego schematu o apostolstwie świeckich. Należy tu przede wszystkim podkreślić, że królewskie kapłaństwo wszystkich chrześcijan czyni ze świeckich nie tylko biernych odbiorców działania hierarchii Kościoła (tak jakby Kościół utożsamiał się z hierarchią), lecz nakłada na nich zadanie i powołanie niesienia posłannictwa Kościoła w świat, gdzie zajmują miejsce. Dzięki nim Zbawiciel ma być obecny w świecie. Mają oni zadania i możliwości, których urzędowe kapłaństwo nie posiada i dlatego kapłaństwo nie może zastąpić laikatu.

W jednym z ostatnich rozdziałów jest mowa o powołaniu do świętości tzn. po prostu do miłości Boga i bliźniego z całego serca i ze wszystkich sił. Dzięki miłości sakramentalna świętość chrześcijan, egzystencjalnie przyjęta, staje się widocznym świadectwem Chrystusa i Jego łaski danej światu na miarę jego pojemności i życia. Wszyscy są powołani i zobowiązani do świętości, a nie

tylko księża i zakonnicy. W Kościele istnieją różne zadania i stany, ale ostatecznie jest tylko jedno jedyne, wszystkich jednakowo obowiązujące powołanie i posłannictwo: właśnie miłość do Boga i do ludzi. To podstawowe powołanie różnicuje się dzięki różnym zadaniom, jakie mają biskupi, kapłani, świeccy, małżonkowie itd. Różnorodność zadań-środków do tej jednej miłości oraz różnorodność życiowych sytuacji nie oznacza wcale różnicy w podstawowym powołaniu i łasce. W świetle powyższego widać jasno sens rad ewangelicznych, którymi żyje się w stanie zakonnym: stanowią one środek, a nie cel dla tych, którzy zostali powołani do zakonu. A więc uwypukliło się także znaczenie i rola życia zakonnego w Kościele. Tak wyglądałaby w najkrótszym ujęciu zawartość schematu, który, podkreślmy jeszcze raz, jest podstawą dyskusji soborowej, a nie definitywnym tekstem, ten bowiem dopiero Sobór może ostatecznie sformułować, uchwalić i nadać mu obowiązującą moc nauki Kościoła. Oczywiście, można powiedzieć, że schemat jeszcze pozostawia wiele do życzenia. Wydaje mi się, że istota jego niedociągnięć nie leży w tym, co mówi, lecz w tym, co mógłby jeszcze powiedzieć. A może także i w tym, j a k mógł powiedzieć to, co już mówi. Zapewne, trzeba pamiętać, jeśli chodzi o wyrażanie prawd, że Sobór to nie kazanie, że nie może się on wyrzec fachowej terminologii, wymagającej od słuchacza pewnego przygotowania. Lecz można by i tutaj mieć pewne życzenia, które przypuszczalnie nie zostaną urzeczywistnione, ponieważ zakładają dalszy etap rozwoju religijnego i teologicznego języka. Sam Sobór nie może tego dokonać. W każdym razie usiłowano tu wyrazić prawdy w sposób nieszkolarski i pozwolić, by język Nowego Testamentu jak najgłębiej przenikał swoim blaskiem.

Z pewnością dałoby się jeszcze urzeczywistnić niektóre życzenia dotyczące zawartości schematu; można by wyraźniej wypracować problem włączenia Kościoła w powszechną historię zbawienia. Zagadnienie to interesuje bezpośrednio współczesnego człowieka. Człowiek współczesny bowiem widzi ogromnie długą historię ludzkości, zastanawia się nad wielością religii w całym świecie, rozważa perspektywy, jakie ma chrześcijaństwo w świecie, który duchowo staje się coraz bardziej pluralistyczny i w którym chrześcijaństwo coraz częściej znajduje się w diasporze. Człowiek ten chciałby wiedzieć, jak właściwie przedstawia się Kościół oglądany w tych ramach. Wyraźniej też można by nakreślić konkretny obraz Kościoła. Nie jest on przecież tylko instytucją papieską i biskupią. Kościół jawi się w konkretnej gminie skupionej przy ołtarzu, tam, gdzie konkretny lud Boży razem ze swoim zwyczajnym kapłanem sławi wielką, centralną Tajemnicę Kościoła. Słowo Boże jest głoszone tam, gdzie człowiek się urodził i gdzie żyje, cierpi,

miłuje i umiera. Ostatecznie Kościół jak najprawdziwiej i jak najpełniej istnieje tam, gdzie urzeczywistnia się wiara, nadzieja i miłość w czynie oraz w śmierci. W schemacie jest wszystko: papież, biskupi i sobór, a tylko ten Kościół konkretnej gminy życia i ołtarza znika gdzieś za ogólnymi wypowiedziami o Kościele i jego hierarchiczno-episkopalnej strukturze. Ponadto schemat mógł w sposób jaśniejszy i dalej idący powiedzieć to, co mówi dobrze i „postępowo" a jednak prawdziwie tradycyjnie o episkopacie i jego kolegialnej funkcji w Kościele. Mógł uwzględnić konkretną praktykę w Kościele, pomimo tego że zagadnienia prawno-administracyjne nie są przedmiotem dogmatycznego schematu. Można było odważniej skonkretyzować możliwości jakiegoś realnego kolegialnego działania całego episkopatu także poza soborem, co przecież wypływa z wyżej wspomnianej władzy. Tymczasem tylko bardzo ogólnie zaznaczono abstrakcyjną możliwość działania kolegium biskupów poza Soborem. W związku z tym należałoby także uniknąć wrażenia, jakoby było rzeczą szczególnie trudną wyjaśnić połączenie nauki o pełni władzy papieża z nauką o roli całego episkopatu w Kościele. Ta pozorna trudność powoduje, że schemat wciąż na nowo wraca do rozważań o właściwym sensie i znaczeniu władzy papieskiej w Kościele. Wreszcie należało wyraźniej pokazać różnicę pomiędzy Kościołem a ostatecznym Państwem Bożym, należało pokazać pielgrzymią egzystencję a także eschatologiczne nastawienie Kościoła na nadchodzącą przyszłość, należącą do Boga, do której Kościół sam się dźwiga, aby się stać tym, co można nazwać Kościołem wieczności (jeżeli nie chce się powiedzieć, że wówczas Kościół przestaje — Bogu dzięki! — istnieć). Kościół bowiem należy do c z a s u Boga, a nie do Jego w i e c z n o ś c i. W takim kontekście można określić miejsce Maryi w historii zbawienia jako miejsce najwznioślejszego członka doskonałego Kościoła, dzięki czemu osobny schemat mariologiczny staje się zbędny.

Samo-poznanie, gdziekolwiek ma miejsce, a więc także i w Kościele, jest konieczne, chociaż jest niebezpieczne: jest osadzone w historycznej chwili. Urzeczywistnianie własnego bytu może ostatecznie tylko w tym celu mieć miejsce, aby go móc podarować w zapominającym o sobie czynie miłości. Miłości do najgłębszej Tajemnicy naszego bytu, zwanej przez nas Bogiem, oraz — do ludzi. Jeżeli samo-poznanie Kościoła pochodzi od Słowa Bożego, w którym Bóg objawiając samego siebie Kościołowi objawia mu zarazem jego własną istotę, to można zapytać, czy to samo-poznanie, tak jak zostało sformułowane tu i teraz, dorasta do dzisiejszej godziny Kościoła? Sprawy nie załatwia fakt, że sformułowane samo-poznanie można ustawicznie pogłębiać i poszerzać dzięki jeszcze nieuświadomionemu, przeżytemu samozrozumieniu. Pytanie

przerażające! Obarcza ono najcięższą odpowiedzialnością wszystkich członków Kościoła, zarówno kapłanów jak i świeckich.

Sformułowania doktrynalne muszą się odznaczać chłodną trzeźwością. Trzeba, żeby się przemieniły za łaską Bożą przez czyn wiary, nadziei i miłości wszystkich chrześcijan w Kościele — świeckich oraz duchownych — w powszednie dni spokoju, radości, życia i śmierci. Muszą się przemienić w to, czym powinny być. Tylko takie uczyniwszy założenie można odpowiedzieć na pytanie, czy samoświadomość Kościoła, który szuka siebie samego w schemacie soborowym z konieczności zająkliwymi słowami, czy ta świadomość odpowiada szturmującej przyszłości świata i Kościoła? Czy można w ogóle odpowiedzieć na to pytanie? Ostatecznie nie. Ufając jednak łasce Ducha św., który jest przyrzeczony Kościołowi, możemy i musimy zaufać. Schemat jest niedoskonały. Nawet doktrynalne dekrety Soboru pozostaną niedoskonałe. Bo przecież nawet sformułowania, w jakie jest ujęta nieomylna nauka Kościoła, stanowią dzieło ludzi, chociaż powstają z pomocą Ducha Bożego. Ale możemy zaufać. Mamy bowiem przed sobą schemat, który otwiera perspektywy wiary, nadziei i miłości, który nie zamyka drzwi. Stanie się nauką, w której Kościół sam powie o sobie, że posłano go, aby służył, a nie aby panował, że nie jest powołany, aby pracować i cierpieć dla siebie, lecz dla zbawienia świata, że musi oddawać cześć Bogu, a nie szukać czci własnej, że wszyscy jego członkowie muszą uważać się za braci i za dzieci w obliczu jedynego Pana i Zbawcy, że muszą szukać w obliczu innych chrześcijan tego, co łączy, a nie tego, co dzieli, nawet tam, gdzie wiedzą, że wiąże ich w sumieniu Objawienie Boże.

Może się zdarzyć, że Kościół z powodu niesłychanie szybkich przemian w świecie oraz w świadomości już za kilka dziesiątków lat dostrzeże jaskrawiej niż dotychczas, z jak wielkim, nowym natężeniem wszystkich sił wiary, ducha i serca musi się starać na nowo zrozumieć swoje ostateczne prawdy — o łaskawej bliskości niewypowiedzianego Boga i Jego Chrystusa, o Słowie Bożym w ludzkim ciele — aby móc być zrozumianym przez ludzi jutra. Dzisiaj Kościół sam sobie mówi, że Chrystus, który wczoraj, dziś i zawsze będzie naszym Bogiem, właśnie w tym celu posłał go na cały świat. Oczywiście, Kościół tym samym nie wypełnił swojego zadania na dziś i na jutro, ale postawił je sam przed sobą, co także stanowi najgłębszy sens jego samo-poznania. Napełnia nas ufnością fakt, iż świadomość Kościoła skierowuje się w tej godzinie na jego własną istotę. Zakładamy naturalnie, że każdy z nas przyjmuje tę dobrą nowinę osobiście i urzeczywistnia ją po prostu przez wiarę, nadzieję i miłość.

Karl Rahner
tłum. St. G.

SPOTKANIE EKUMENICZNE

SPRAWOZDANIE Z PIERWSZEGO MIĘDZYWYZNANIOWEGO KATOLICKO-EWANGELICKIEGO, DYSKUSYJNEGO SPOTKANIA TEOLOGICZNEGO W KURII METROPOLITALNEJ W WARSZAWIE W SALI ŚW. JANA 24. VI. 1963 R.

Spotkanie zagaił ks. dr infułat Stanisław Mystkowski serdecznie witając zebranych, a zwłaszcza ks. dr Zygmunta Michelisa (Kościół ewangelicki, Warszawa), który przybył po raz pierwszy. Następnie ks. Stanisław Nagy, SCJ, prof. KUL-u wygłosił wykład pt. „Teologia ekumeniczna a szanse zjednoczenia" (który podajemy w streszczeniu).

KS. PROF. STANISŁAW NAGY, SCJ, KUL

TEOLOGIA EKUMENICZNA A SZANSE ZJEDNOCZENIA

(streszczenie)

Wzmaganie się wysiłków, zmierzających do zjednoczenia rozbitego chrześcijaństwa, rodzi spontaniczne pytanie, czy wzrastają również i szanse pełnego i prawdziwego pojednania. Jest zrozumiałe, że na pytanie takie nie można jeszcze dzisiaj dać zdecydowanej i wyczerpującej odpowiedzi. Co najwyżej można się zastanawiać nad niektórymi czynnikami współczesnego ekumenizmu, mogącymi stanowić przesłanki dla opinii odnośnie szans ewentualnego zjednoczenia. Takim czynnikiem, zdającym się w obecnej chwili otwierać nowe perspektywy w zakresie nadziei ekumenicznych, jest kształtująca coraz to wyraźniej swój specyficzny profil teologia ekumeniczna.

Najgłębszym źródłem tej nowej gałęzi wiedzy teologicznej jest wola usunięcia z drogi prowadzącej do zjednoczenia tych przeszkód, które powstały wskutek zwyczajnego nieporozumienia, a więc w wyniku nie dość sprecyzowanych pojęć teologicznych czy błędnie ocenianych faktów historycznych. Taki stan rzeczy z kolei stanowi pozostałość po całkowicie w pewnych okresach zrozumiałej i nawet bardzo zasłużonej teologii polemicznej.

Od samego jednak początku wysiłków ekumenicznych obecnej doby zdawano sobie sprawę, że jednym z podstawowych warunków wszelkiego

zjednoczenia jest jakaś unifikacja nie tylko natury praktyczno-taktycznej i teoretyczno-doktrynalnej. O ile w łonie katolicyzmu potrzeba takiej unifikacji była zawsze mocno akcentowana, o tyle dostrzeganie jej na terenie protestanckim stanowiło prawdziwą nowość.

Dla osiągnięcia jednak takiej unifikacji niezbędnym jest uprzednie ustalenie rzeczywistego „Credo" doktrynalnego poszczególnych grup wyznaniowych, jak również odtworzenie faktycznego stanu rzeczy w zakresie wydarzeń historycznych, na kanwie których dokonało się rozbicie. Ustaliwszy jedno i drugie, można myśleć o wzajemnej konfrontacji, będącej punktem wyjścia czy pierwszym etapem dosłownie rozumianej pracy zjednoczeniowej.

Strona protestancka od dość dawna prowadzi tego rodzaju prace, powierzając, np. w ramach działalności Światowej Rady Kościołów, wybitnym specjalistom gruntowne opracowanie i sprecyzowanie problemów chrześcijańskiego „Credo". Prócz tego wielu teologów protestanckich na swoją rękę poddaje wnikliwej analizie, a niejednokrotnie i dogłębnej rewizji dotychczasowe tezy Reformacji.

W ostatnich dziesiątkach lat i na terenie katolickim ruch, którego ostatecznym celem jest wypracowanie teologii ekumenicznej, przybrał wybitnie na sile.

Wspomniane wysiłki, wbrew pewnym początkowym obawom, nie tylko nie zahamowały zbliżenia się katolicyzmu i protestantyzmu do siebie, ale przyczyniły się wybitnie do jego wzmożenia i to tak w zakresie klimatu wzajemnego współżycia, jak i na delikatnym terenie stanowisk doktrynalnych.

To, że ogólny klimat wzajemnego współżycia, zwłaszcza między katolicyzmem a protestantyzmem, uległ ostatnio radykalnej zmianie, jest rzeczą ogólnie znaną. Ostatnie jednak niejako dni, w dużej mierze w związku ze wspomnianymi pracami badawczymi na terenie teologii, przyniosły nowe, i, jak się zdaje, bardzo obiecujące z punktu widzenia ruchu ekumenicznego elementy.

I tak modyfikacji zdaje się ulegać przede wszystkim sama koncepcja zjednoczenia. Staje się mianowicie coraz to bardziej jasne, że powrót do jedności nie może polegać na bezapelacyjnym uznaniu błędów i win przez jednych przy równoczesnym łaskawym wprawdzie, ale przecież pewnym siebie triumfowaniu drugich. Innym znowu czynnikiem tego klimatu wzajemnego współżycia jest narastające w łonie jednego i drugiego wyznania przekonanie, że obydwa mają sobie wzajemnie dużo do dania w zakresie prawdy chrześcijańskiej! Przekonaniu temu towarzyszy wzmagająca się z dnia na dzień gotowość zaakceptowania wielu punktów doktryny strony przeciwnej, narzucających się jako trafne ujęcie prawdy Chrystusowej. Szczególnie mocno daje się ta plastyczność na katolickie widzenie treści objawionej za-

uważyć na terenie teologii protestanckiej, choć nie brakuje jej i na terenie teologii katolickiej, która jednak zdaje sobie sprawę z całej delikatności tego problemu i dlatego cechuje ją tutaj zdwojona ostrożność (por. wymowną wypowiedź kard. Döpfnera, zamieszczoną u Künga w *Concile et retour à l'Unité*, Paris 1961, s. 84).

Wziąwszy pod uwagę całkowitą niemal izolację doktrynalną teologii katolickiej i protestanckiej na przestrzeni wieków XVIII i XIX, zasygnalizowane wzajemne zainteresowanie się tak bardzo na serio treściami dogmatycznymi przez obydwa wyznania może być z całą pewnością zrozumiane jako poważne zbliżenie i niewątpliwy krok w kierunku zjednoczenia. Z drugiej strony otwiera to drogę do mocnego, wzajemnego oddziaływania w płaszczyźnie doktrynalnej, które już dzisiaj zdaje się być faktem bezspornym a nawet zdaje się legitymować uchwytnymi rezultatami, wyrażającymi się w uwzględnianiu przez jedną i drugą stronę sugestii doktrynalnych przeciwnego wyznania. Ta ostatnia okoliczność ilustruje, jak badania teologiczne prowadzone w ramach wysiłków zmierzających do wypracowania teologii ekumenicznej nie tylko zrodziły nowe współczynniki klimatu wzajemnego współżycia dwu tak bardzo przecież dotąd odległych od siebie odłamów chrześcijańskich, ale i oddziałały w kierunku zbliżenia stanowisk w zakresie spraw najtrudniejszych, bo dotyczących doktryny. W istocie wnikliwsze badanie, tak w aspekcie spekulatywno-dogmatycznym jak i w aspekcie historycznym, sytuacji istniejącej między katolicyzmem a protestantyzmem, spowodowało w wielu punktach poważne modyfikacje dotychczasowych stanowisk, a niejednokrotnie i zaskakujące ich zbliżenie.

Do rzędu takich właśnie zagadnień należy zagadnienie Tradycji, stanowiące na przestrzeni ostatniego dwudziestolecia przedmiot wnikliwych badań tak ze strony katolickiej, jak zwłaszcza ze strony protestanckiej. W efekcie tej szerokiej analizy uświadomiono sobie przede wszystkim, że krańcowo antagonistyczne stanowiska, jakie w tej sprawie zajęły obydwie strony, są produktem późniejszym, nie sięgającym bynajmniej początkowego okresu Reformacji. Pojawiły się one jako skutek powstałej w drugim raczej okresie działalności teologii polemicznej, wykorzystującej wszystkie okazje do podkreślenia odrębności jednego wyznania w stosunku do drugiego, a nie jako wyraz obiektywnego przekonania, nurtującego świadomość jednej i drugiej społeczności chrześcijańskiej. Ani bowiem Luter nie formułował swojej tezy w duchu bezkompromisowego odrzucenia Tradycji, ani Sobór Trydencki nie angażował się po stronie zwolenników istotnej odrębności Pisma św. i Tradycji, ani tym mniej wyższości tej ostatniej ze względu na jej większą kompletność.

Scharakteryzowany wyżej stan rzeczy, narzucający obydwu stronom wspólną poniekąd korekturę dotychczasowych stanowisk w spra-

wie Tradycji, polegającą na rezygnacji z posługiwania się akademickim schematem w sprawie źródeł Objawienia, wyrażającym się w dylemacie: *Sola Scriptura — Scriptura et Traditio* — podyktował siłą rzeczy poszukiwania autentycznej formuły nauki o źródłach Objawienia. W ramach tych właśnie poszukiwań i jedna i druga strona dochodzi do pewnych wniosków, które, jak się zdaje, oznaczają zbliżenie stanowisk w tej skomplikowanej, a tak doniosłej z punktu widzenia ekumenii sprawie.

W nauce protestanckiej godnymi uwagi są w wymienionej sprawie trzy punkty, które w zastanawiający sposób próbuje się modyfikować. Są to: stosunek Pisma św. do Tradycji, ujmowany z eliminowaniem ich przeciwstawności, dalej, znaczenia Tradycji, jako nosiciela prawdy Objawionej — teza również ujmowana w sensie coraz to konsekwentniej pozytywnym, a wreszcie problem czasowego pierwszeństwa Tradycji ustnej, uznawanego coraz powszechniej, wbrew zdeklarowanemu negatywizmowi dawnej teologii polemicznej.

Strona katolicka, z dużym nakładem wysiłku i pewnego pośpiechu usiłująca stworzyć kościec autentycznej doktryny katolickiej o Tradycji, również coraz to wyraźniej wkracza na drogę dość zasadniczych modyfikacji stanowisk zajętych przez teologię polemiczną. I tak mocno akcentuje się organiczny związek Pisma św. i Tradycji, nie dopuszczający do ich izolowania, a tym mniej przeciwstawiania sobie. Dostrzega się dalej i podkreśla nadrzędny charakter Słowa Bożego w stosunku do jego konkretyzacji w postaci źródeł Objawienia. A wreszcie mityguje się twierdzenie o wyższości Tradycji w stosunku do Pisma św., z uwagi na większą rzekomo kompletność tej pierwszej w zakresie posiadania zasadniczych prawd objawionych.

Wymienione punkty nie stanowią pełnego rejestru elementów wyrażających stanowisko dzisiejszej katolickiej teologii w sprawie Tradycji. Jeżeli jednak one zostały zasygnalizowane, to uczyniliśmy to z myślą i przekonaniem, że dokonywujące się na terenie katolickim i protestanckim modyfikacje w zakresie nauki o Tradycji wskazują, iż szanse na zjednoczenie rozbitej rodziny chrześcijańskiej realnie się powiększają.

KS. DR ZYGMUNT MICHELIS (Kościół Ewangelicki, Warszawa)

„ZJEDNOCZENIE CZY POJEDNANIE?"
(streszczenie)

Wypowiadam moje wielkie uznanie i szczerą wdzięczność za naukową obiektywność i głębokie zainteresowanie ekumeniczne, jakie od początku do końca cechowały wywody wielce czcigodnego ks. Profesora. Odnosi się to także do Jego historycznej analizy sytuacji kościelnej w dobie Reformacji oraz międzykonfesyjnej polemiki w okresie poreformacyjnym. Godna jest także uwagi powściągliwa w formie krytyka poreformacyjnej teologii protestanckiej i religijnej sytuacji w łonie protestantyzmu w XVII i XVIII wieku.

Poczuwam się w imię prawdy za przykładem samokrytyki katolickiej uzupełnić wywody Prelegenta co do liberalnej teologii protestanckiej. Doprowadziła ona Kościół Ewangelicki, zwłaszcza w Niemczech, na brzeg ruiny religijnej. Kazalnice zamieniły się w świeckie mównice, na których głoszono nie Słowo Boże, lecz różne teorie filozoficzne i pseudoteologiczne. Doprowadziło to życie kościelne do zupełnego zeświecczenia i wyjałowienia. Rozumiemy ówczesny niepokój, a nawet przerażenie tym stanem rzeczy po stronie katolickiej, które przypominało stan duchowy reformatorów wobec rzymskiego katolicyzmu pod koniec średniowiecza. Wdzięczny jestem także za obiektywną analizę polemiki w okresie poreformacyjnym, która z obydwóch stron była dyktowana nie tyle chęcią wyrażenia posiadanej prawdy, ile poniżenia i zohydzenia przeciwnika. Podobna intencja była po obydwóch stronach ówczesnego frontu kościelnego.

W tej ocenie Prelegent jest zgodny z wszystkimi ekumenicznymi teologami katolickimi doby II Soboru Watykańskiego. Podzielam z całego serca i serdecznie dziękuję za to wspólne uczucie Czcigodnemu Prelegentowi, że tak polemiczno-złośliwa i nieobiektywna postawa teologii w dobie obecnej zanika zupełnie. Teologia ekumeniczna to nie polemika zwalczająca w bezwzględny sposób rzeczywiste czy urojone błędy przeciwnika, lecz solidarność braci i raczej pokojowa współpraca wspólnego poszukiwania najpełniejszego zrozumienia Prawdy ewangelii objawionej w Jezusie Chrystusie i głoszonej przez Kościół oraz najlepszego i najbardziej aktualnego wyrażania w sposób nowoczesny tej Prawdy ku większej chwale Chrystusa i Jego św. Kościoła. Te ku nam wyciągnięte przyjaźnie dłonie naszych braci katolików z radością sciskamy, odwzajemniając się braterstwem za braterstwo, sercem za serce. Wiemy, komu to, jeżeli chodzi o ekumenię na odcinku katolickim, zawdzięczamy. I dlatego z głęboką czcią i wdzięcznością wspominamy Tego po wielu wiekach moralnie i uczuciowo pierwszego wspólnego Ojca całego chrze-

ścijaństwa i błogosławimy świętą pamięć Jana XXIII. Ale wiemy także, że to nie wystarczy. Ten wspaniały dar Boży, jakim był ten świątobliwy Mąż Kościoła, zobowiązuje nie tylko do słów, lecz za Jego przykładem do czynów — do czynów w takim szerokim zakresie na miarę naszych możliwości i urzędów, jak On to czynił. Nie wystarczają więc ekumeniczne dialogi teologów. Ekumenia rodzi się u szczytów, lecz realizuje się, rośnie, rozwija się i zwycięża w dolinach. Niezmiernie ważne i pożyteczne są dialogi teologów, ale decydujące jest przeobrażenie serc i ducha w najszerszych warstwach wiernych. Historia na podstawie dialogu teologicznego zapala na drodze ekumenicznej zielone światło, ale zwycięski marsz ekumeniczny jest rzeczą armii kościelnej ludu Bożego.

Dlatego korzystam z tej pierwszej okazji, by na forum publicznym złożyć hołd i serdeczną podziękę najwyższej hierarchii kościelnej katolickiej w Polsce, że tak szlachetnie i szeroko reprezentuje *lux ex Roma* w naszej Ojczyźnie. Ale wyznajmy także trzeźwo i otwarcie, że jest jeszcze w Polsce wiele zakamarków, a nawet obszernych przestrzeni, dokąd nie sięgnęły jeszcze promienie jasnego słońca ze szczytów kościelnych w Rzymie i Warszawie. Dotyczy to w równej mierze obydwóch obozów kościelnych. I nie jest to tylko smutna spuścizna czterowiekowej rozłąki i bratobójczej walki. Jest jeszcze, niestety, i dziś wielu ponurych rycerzy fanatyzmu wyznaniowego i szowinizmu kościelnego po obydwóch stronach bariery. Są także po obydwóch stronach, zwłaszcza jednak katolickiej, przepisy, które stanowią przykre i dokuczliwe przeszkody na drodze spotkań i wspólnej modlitwy. A wszak jesteśmy w tym zgodni, że właśnie wspólna modlitwa, wspólne nabożeństwo błagalne pod przewodnictwem Chrystusa i w duchu Jego arcykapłańskiej Modlitwy w Wieczerniku sprowadzą promienie błogosławieństwa i życiodajne promienie miłości na serca wiernych i niwy Kościoła. Modlę się o to, aby otworzyły się podwoje kościelne tu i gdzie indziej do takich wspólnych modłów i nabożeństw ekumenicznych.

Tyle moich słów w związku z podkreśleniem przez Prelegenta wyższości nowego irenicznego klimatu, w którym odbywają się dialogi i współpraca teologów w poszukiwaniu Prawdy — nie polemicznie, lecz konstruktywnie, nie gwoli własnej słuszności, lecz jedynie ku chwale Chrystusa i ku pożytkowi Jego Kościoła.

Jeżeli zaś chodzi o konkretny temat teologiczny dzisiejszej prelekcji: „Pismo św. a Tradycja", to witam z radością jego nowe konstruktywne ujęcie. Zgadzam się całkowicie z Prelegentem, że to jest pierwszy, lecz i niezbędny, decydujący krok na drodze do jedności teologicznej. Jeżeli mamy wspólnie orzekać o ważności doktryny, o hierarchii spraw dogmatów, obrządków, ustroju w Kościele, to musimy wpierw ustalić i uzgodnić, jaką miarą jednostkową i niezmienną je będziemy mierzyć, na jakiej wadze i jakimi odważnikami wspólnymi i niezmien-

nymi będziemy odważać ich ciężar gatunkowy. Już I Sesja Soboru wskazała kierunek, więcej, wspólną drogę. Zmiana tytułu „o dwóch źródłach Objawienia" — na „Objawienie Prawdy Bożej" znaczy teologicznie więcej, niż to pozornie może wyglądać. Źródło Objawienia jest jedno, gdyż jeden jest Bóg, który jest Podmiotem Objawienia, jeden jest Chrystus, który jest Jego Pośrednikiem. Ale to jedno, pełne, doskonałe, choć jeszcze w szczegółach nie rozwinięte Objawienie spływało na Kościół przez słowne lub pisemne strumienie nauki 12 apostołów, a w szczególności 4 ewangelistów.

I to jest ta święta apostolska tradycja, która stanowi *depositum fidei* jednego świętego, apostolskiego, katolickiego Kościoła. I ta Tradycja, pisana dużymi literami, spisana z natchnieniem i pod kontrolą Ducha św. jest tym trybunałem wiary, przed którym muszą się legitymować wszystkie późniejsze, przez mniejsze, a czasem zupełnie małe pisane litery, tradycje kościelne.

I w tym sensie jest między nami ta pierwsza zgoda na formułę: Słowo Boże i Tradycja kościelna. I jest zgoda, że Tradycja nie jest, a tradycje nie mogą być w niezgodzie z Prawdą Objawioną, lecz są jej rozwinięciem i interpretacją.

Bo Słowo Boże to nie kodeks prawny, ściśle i ostrożnie sformułowany, lecz, jak powiedział Referent, *viva vox* Ewangelii. A wszystko, co jest żywe, rozwija się, rośnie, odradza. Bo tym właśnie jest wszelkie życie. A wszystko, co nie jest w tym sensie życiem, jest chore, obumierające, martwe, zanikające.

I jeszcze ostatnie, krótkie, końcowe słowo, a raczej pytanie Prelegenta: czy zjednoczenie jest możliwe, czy bliskie?

Niestety, nie podzielam szlachetnego optymizmu Prelegenta. Nie doceniamy głębokich korzeni zła, uporczywości chwastu, potęgi szatana — wroga Kościoła. A najmniej doceniamy tego, który jest w nas samych, w naszym przebiegłym umyśle, w naszym przewrotnym sercu.

To nie znaczy, abym wątpił. Nie można wątpić w zwycięstwo Boga. Nie można wątpić, czy Bóg wysłucha modlitwy Syna Bożego i wielu najlepszych dzieci swoich na ziemi. Ale walka będzie ciężka, zawzięta i długa. Osobiście niechętnie używam słowa „zjednoczenie". Ciało Chrystusowe — Kościół — nie jest, bo nie może być rozerwany. To wszak byłaby śmierć. Kościół, rodzina Boża na ziemi jest tylko wewnętrznie skłócona. Dzieci jednego Ojca i jednej matki bądź ze sobą nie rozmawiają, bądź sobie wymyślają, a nawet ongiś biły się i zabijały...

To oznacza teologicznie, jak moim zdaniem trafnie powiedział teolog prawosławny w Paryżu: „Kościół jest w stanie kościelnej schizmy lub nawet sekciarskiej herezji".

Wolę więc mówić o „pojednaniu". To brzmi mniej trudno i bardziej przyjemnie. A do tego pojednania nie jest konieczne, abyśmy

zaraz wszyscy mieszkali w jednym domu z jednakowymi meblami, z identyczną strawą itd. Przyświeca mi nie scentralizowany na obecny wzór Kościoła Rzymskiego, Kościół Ekumeniczny, lecz coś w rodzaju „Stanów Zjednoczonych Kościoła Powszechnego" z jednym prezydentem, z identycznymi prawami federalnymi i z szeroką autonomią poszczególnych stanów.

Wiele obrządków i języków i narodowych tradycji — ale jeden Kościół, jedna wiara i jeden Ojciec w Stolicy Apostolskiej — Papież, bez którego zgody, może na wniosek starszych braci (sobór), nic w Kościele dziać się nie może. A przyboczna rada techników-teologów szuka wciąż nowych, lepszych, aktualnych dróg i ruchów do podniesienia stopy życia czy wiary, nadziei i miłości w Kościele i na całym świecie.

Ad maiorem Dei gloriam.

Po przemówieniu ks. dr Michelisa ks. infułat St. Mystkowski podziękował ks. dr Nagyemu oraz ks. dr Z. Michelisowi. Zauważył, że w referacie, a więcej jeszcze w wypowiedzi ks. Michelisa, wyczuwało się wagę drugiego zagadnienia, jakie związane jest z Tradycją i z Pismem św., mianowicie problemu Kościoła i jego roli w przekazywaniu Objawienia. Kościół katolicki zmierza do swojej odnowy w duchu ekumenicznym, pracuje nad nowym kodeksem prawa kościelnego, wychodzi coraz bardziej naprzeciw braciom chrześcijanom z innych wyznań. Gdy dojdziemy do porozumienia, a przynajmniej do zbliżenia poglądów na Kościół Chrystusowy, na jego istotne elementy, na jego ustrój, wtedy łatwiej będzie nam mówić o rodzaju zjednoczenia, jakie wedle myśli Chrystusa powinno istnieć między Jego uczniami.

Wspólną modlitwą o jedność chrześcijan dialog zakończono.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KATOLICKA TEOLOGIA EKUMENICZNA

TRZY REWELACYJNE KSIĄŻKI

Chodzi o trzy rewelacyjne książki znanych ekumenicznych teologów katolickich: niemieckiego, Dr Teodora Sartory OSB, oraz szwajcarskiego Dr Hansa Künga. Obydwaj należą do najgłośniejszych współczesnych teologów, przez jednych uwielbianych, przez innych zwalczanych. Ostatni obecnie został powołany na „rzeczoznawcę" w skład teologicznej Komisji Soborowej. Żaden poważny teolog obojga wyznań nie może zlekceważyć tych publikacji zarówno ze względu na ich treść, jak i na powagę autorów.

Dziełami tymi są:

1. „Misterium Kościoła w świetle teologii" (*Mysteriumkirche in der Sicht theologischen Disziplinen*), dzieło zbiorowe ponad 1000 stron, wydane przez prof. H. Holböcka i Th. Sartory.
2. „Odwaga do katolickości pełnej" (475 stron), Ojca Th. Sartory (*Mut zur Katholicität*).
3. „Struktura Kościoła" (*Struktur der Kirche*), 365 stron, prof. H. Künga.

To nie jest przypadek i ma to swoją wymowę, że wszystkie trzy publikacje ukazały się w jednym roku — w roku trwającego Soboru Jana XXIII.

W najstarszym i najpoważniejszym ewangelicko-katolickim czasopiśmie ekumenicznym w Niemczech „Una Sancta" ukazała się obszerna recenzja tych trzech publikacji pióra ewangelickiego teologa, ks. dr U. Valeska, napisana w tym samym duchu obiektywnego i uczciwego szukania wspólnego języka. Dlatego chcemy z nią zaznajomić czytelników, aby rozszerzyć horyzonty ekumeniczne oraz pogłębić ekumeniczne zainteresowania.

I. UWAGI OGÓLNE

1. EKUMENICZNY CHARAKTER PUBLIKACJI

W cytowanej książce „Misterium Kościoła" autorzy w ten sposób przedstawili naukę katolicką o Kościele, „aby dialog ekumeniczny na ten temat otrzymał nowe, pozytywne impulsy". Dr Küng konfrontował swoje wywody z teologią ewangelicką, a także prawosławną, podkreślając wspólne momenty.

Wywody dr Sartory w „Misterium", jak i w „Odwadze do katolickości" — noszą wyraźne ślady spotkań i dyskusji ekumenicznych, podkreślając wspólne i komentując odmienne poglądy. Nie można już dzisiaj więcej formułować nauki katolickiej „bez pamiętania o braciach od-

łączonych" — pisze w swej książce o. Sartory. Kierujemy do nich pytania i wnioski, ale oczekujemy tego samego także od nich. Takich pytań znajdujemy w tych książkach bardzo wiele. I to właśnie stanowi ich ekumeniczny charakter oraz ekumeniczną wartość. Przy tym zdarza się — mówi tenże autor, że w niektórych zagadnieniach Kościół jeszcze nie sformułował ostatecznej i precyzyjnej odpowiedzi, a niektóre zagadnienia wymagają bliższego sprecyzowania i nowoczesnego komentarza. Znajdujemy się na „nowej" ziemi, którą chcemy uczynić naszą wspólną własnością i wspólnie ją uprawiać.

2. SZCZEROŚĆ I SWOBODA KATOLICKA

Jedną z pierwszych rewelacji Soboru okazała się nieoczekiwana wolność dyskusji i swoboda wypowiadania swoich myśli. To samo zjawisko obserwujemy w powyższych publikacjach, których rękopisy wszak już powstały w okresie przygotowawczym przed pierwszą sesją soborową. Stąd wyraźnie wypływa wniosek, że ta swoboda myśli panowała w miarodajnych kołach już przed Soborem i niewątpliwie była emanacją ducha zmarłego niedawno niezwykłego papieża. „Nie jest to i nie może być zachętą do nieograniczonej lub nieodpowiedzialnej krytyki, lecz wyrazem postawy miłujących swój Kościół-Matkę dzieci Bożych, które pragną jej służyć jak najlepiej, zachowując otwartą i pełną pokory postawę wobec objawionych prawd Bożych" (Sartory).

„Odwaga do pełnego katolicyzmu" — nie oznacza więc katolicyzmu w jego „zwężonej i zubożałej" formie (Sartory), lecz „przyjęcie pełni i bogactwa objawienia trójjedynego Boga i Pisma Świętego, oraz tego, co Ten wielki Bóg w łasce swej darować raczył swoim dzieciom w swoim Kościele u nas przede wszystkim, lecz także innym dzieciom — naszym braciom odłączonym" (Sartory).

3. ZASADNICZA POSTAWA

Nasze serca, przekonania, nauki i książki są przepojone pewnością, że Kościół stanowi „misterium" duchowej wielkości (Küng). Dlatego nie można tej tajemnicy w pełni i bez reszty wyrazić w żadnej formie prawnej, w żadnej zasadzie socjologicznej, ani nawet w najtrafniejszych słowach tradycyjnej teologii. Będzie to zawsze tylko, choćby najpobożniejsza i najtrafniejsza, lecz ludzka próba ujęcia i wyrażania boskiej tajemnicy w ludzkich słowach, czyli nieskończoności w ograniczoności (Sartory).

Z tego wspólnego przekonania i doznania rodzi się w sercach duch głębokiej i pokornej gotowości do posłuszeństwa wobec woli i głosu Boga w Jego Kościele, chociaż nie doprowadził On jeszcze do zdolności wyrażania tego misterium w jednakowych słowach. Dojrzewa obecnie jakaś ekumeniczna świadomość, że Kościół trzeba oglądać także „mistycznie" (Sartory).

4. PODSTAWA BIBLIJNA

We wszystkich trzech książkach uderza ich bezpośrednie, ścisłe powiązanie z Pismem Świętym. Nie chodzi bynajmniej o „biblijne dowody na prawdziwość dogmatów" (Sartory), lecz autorzy chcą naprawdę Biblię „dopuścić do słowa". Chcą jej nie tylko słuchać, lecz także usłuchać. Dzisiejsze zadanie i dążenie teologii katolickiej polega nie na tym, aby Biblię interpretować w świetle dogmatów, lecz raczej dogmaty rozumieć w świetle Biblii (Sartory). Chodzi o to, aby „zadomowić" całą naukę kościelną w pełnej prawdzie biblijnej (Sartory). Kościół także w swoich twierdzeniach dogmatycznych powinien starać się o to, by prawdy biblijne wyrażać, „biblijnymi" słowami. Twierdzenie Pascala, który powiedział, że nasz Bóg jest Bogiem Chrystusa, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Bogiem filozofów, można by wypisać jako motto nad książką o. Sartory — („Misterium Kościoła"). Książka o. Sartory inauguruje w teologii katolickiej jak gdyby na nowo odkrycie Starego Testamentu dla zrozumienia Nowego Testamentu. Książka ta powinna się znaleźć w ręku każdego teologa, nie tylko katolickiego, lecz i protestanckiego. Jest to książka pisana w nowym, ekumenicznym, mówiąc słowami Jana XXIII — duszpasterskim stylu — nie „naukowa", a jednak teologiczna, nie „nabożna", a jednak duchowo „budująca".

Przyczynia się do tego także język tej książki — prosty, nowoczesny, świecki, a przecież biblijny, teologiczny, uświęcający.

II. DWA NAJWAŻNIEJSZE ZAGADNIENIA

1. PISMO ŚWIĘTE

Najbardziej rewelacyjny i rewolucyjny wobec koncepcji teologów trydenckich jest obecnie radykalny nawrót do autorytetu Pisma Świętego we wszystkich trzech omawianych książkach. Harmonizuje to całkowicie i konsekwentnie z wyraźną zmianą stosunku Kościoła rzymsko-katolickiego do Pisma Świętego. Liczne nakłady Biblii lub jej poszczególnych ksiąg, zorganizowany i skuteczny kolportaż Biblii wśród wiernych, wprowadzenie specjalnych „godzin biblijnych", zachęcanie do czytania Biblii, większe uwzględnianie perykop biblijnych w treści kazań niedzielnych, to wszystko osiągnęło takie rozmiary i natężenie w niektórych krajach (Niemcy, Holandia, Francja), że jeden z wybitnych, świeckich działaczy protestanckich (w Niemczech) powiedział publicznie: „jeżeli pójdzie tak dalej, to rychło katolicy znajdą się w centrum Biblii, a protestanci na jej marginesie".

Czytelnik i teolog ewangelicki obserwuje ten zwrot z głęboką radością i modli się, aby ta nowa fala, której ślady ujawniły się już także na pierwszej sesji soborowej, jeszcze wyraźniej i silniej została uwzględniona podczas drugiej sesji. Byłaby to niewątpliwie największa i najskuteczniejsza zachęta do dialogu ekumenicznego.

Ale o dziwo! Pewni teolodzy protestanccy, a częściej jeszcze protestanccy duchowni z tendencyjnym sceptycyzmem, a nieraz nawet z niepokojem i nieżyczliwością zdają się oceniać ten zwrot ku Biblii. Katoliccy ekumeniczni bibliści spostrzegają ten dziwny objaw i ujawniają jego źródła. Biblistyka katolicka stawia bowiem nie tylko przed swoim Kościołem, lecz i przed teologią protestancką nowe, drażliwe pytania. Jako wyznawcom zasady: *sola scriptura* (tylko Pismo Święte), katoliccy ekumeniści stawiają protestantom ciężki zarzut, że nie stosują tej swojej zasady w praktyce w całej rozciągłości i bynajmniej nie są konsekwentnymi wyznawcami ani swojej zasady *sola scriptura,* ani „pełni" samego Pisma Świętego. O. Küng wykazuje, że nie tylko teologia katolicka, lecz i nowoczesna ekumeniczna teologia ewangelicka stwierdza, iż Pismo Święte zawiera wyraźne początki i podstawy episkopalnego ustroju Kościoła (Listy pastoralne, Dzieje Apostolskie, 2 List św. Piotra).

W tej sytuacji, twierdzi ks. Küng, teologia protestancka staje dziś wobec kłopotliwej alternatywy: albo przyznać się do błędu i uznać słuszność tezy katolickiej, jak to uczynił profesor egzegezy Heinrich Schlier, albo zakwestionować kanon biblijny. Prof. Küng podkreśla, że w pewnym momencie Kościół pierwotny przeprowadził selekcję ksiąg będących w obiegu i uroczyście proklamował „kanon" nowotestamentowy. Drugim, bezspornym faktem historycznym jest, że zarówno pierwotny Kościół, jak i wszystkie późniejsze historyczne odłamy kościelne, większe i mniejsze, uznały i uznają po dzień dzisiejszy, iż był to czyn z natchnienia Ducha Świętego i ten kanon urzędowo i uroczyście respektują. W tym stanie rzeczy nie zdołały nic zmienić późniejsze badania, tezy i krytyki różnych kierunków teologicznych. Jak rozwiążą ten problemat Kościoły protestanckie? Kościoły protestanckie stoją urzędowo na gruncie biblijnego kanonu pierwotnego chrześcijaństwa. Natomiast różni teolodzy i teologiczne kierunki protestanckie rozwiązują ten problem dwojako. Jedni, jak prof. Schlier, wybierają rozwiązanie egzegetyczno-historyczne, uznając, że zasada episkopatu znajduje legitymację w Nowym Testamencie i jest legalną podstawą rozwoju w starych Kościołach — greckim i rzymskim. Inni, jak prof. Käsemann, przyjmują zasadę „kanonu" w historycznych Księgach kanonicznych, głosząc rewolucyjną zasadę tworzenia własnej, konfesyjnej koncepcji ustroju kościelnego według okrojonego kanonu biblijnego. I tu może leży najważniejsze i kardynalne zadanie powszechnego i wszechkościelnego ekumenizmu. *Hic Rhodus, hic salta!*

2. URZĄD KOŚCIELNY (KAPŁAŃSTWO)

Prof. Küng (s. 75) omawia postulat Lutra, aby laicy uczestniczyli w soborach kościelnych. Autor stwierdza, że postulat ten znajduje pewne uzasadnienie w historii, poczynając od pierwszego „Soboru

Apostolskiego" w Jerozolimie. Ale jednocześnie autor stawia swoim protestanckim partnerom dwa kontrpytania: „Czy jedyna legalna reprezentacja Kościoła musi być oparta na powszechnym kapłaństwie? Czy też także, nawet przede wszystkim *ecclesia apostolica* musi być reprezentowana przez urząd apostolski?" (następców apostołów). Autor obiektywnie przyznaje, że Luter znalazł się na swojej drodze teologicznej i duszpasterskiej w dramatycznej sytuacji. Bez uprzedniego zamiaru i planu stanął wobec teologicznego dylematu: „Albo reforma Kościoła bez biskupów — albo rezygnacja z reformy Kościoła". Luter poczuł się w sumieniu swoim zniewolony do wybrania pierwszej drogi. Wierzył, że episkopat, prędzej czy później, pozna i oceni jego intencje i zalegalizuje jego dzieło. Tym się tłumaczy także, że ani sam nie przydzielił sobie samowolnie, ani nikomu innnemu urzędu i tytułu apostolskiego (biskupa). Ta jego nadzieja się nie spełniła. Skutkiem tego urząd apostolski w obozie Reformacji stał się w końcu stanem kościelno-państwowych funkcjonariuszy, zwłaszcza w ojczyźnie Lutra. Pewna reakcja i odnowa poczęła się dopiero po pierwszej wojnie światowej. Ale dotąd Kościół Reformacji nie zdołał jeszcze wypełnić tej luki w swojej teologii i w praktyce, która powstała z tej nie zamierzonej ewolucji kościelnej.

Trzeba z uznaniem podkreślić, że teolodzy katoliccy obiektywnie i pozytywnie oceniają wysiłki teologii ewangelickiej.

3. MATKA ZBAWICIELA

. Uwagę protestanckiego teologa przyciąga znamienny fakt, że dzieło „Misterium Kościoła" nie zawiera teologicznej wzmianki o Matce Zbawiciela, z czego wolno wnioskować, że to zagadnienie nie jest zasadnicze dla definicji istoty Kościoła. Sądzimy, że odpowiednim miejscem dla tego zagadnienia jest raczej chrystologia, a nie eklezjologia. Tak też postąpił prof. Sartory, poświęcając Matce Najświętszej specjalny rozdział w dziale chrystologicznym swojej książki. Wskazuje on na źródła kontrowersji w zakresie mariologii pomiędzy nauką katolicką i protestancką, przestrzegając katolików przed „maksymalizmem" w kulcie Maryi, a ewangelikom stawia dwa zarzuty. Twierdzi on, że protestanci interpretują zbyt wąsko słowa Anioła (Łuk 1 28), który nazywa Najświętszą Dziewicę „błogosławioną". Drugi zarzut pod adresem protestanckiej mariologii prof. Sartory opiera na „zwężającej" a nawet redukującej egzegezie biblijnej protestantów. Otóż Luter właśnie na podstawie Pisma Świętego w tej sprawie nauczał całkowicie „po katolicku" (badania prof. Schlimmelpfeniga i Tappoleta) i do końca życia nie zmienił swego stanowiska w stosunku do Matki Bożej.

X. Z. M.

POWSZECHNY APOSTOLAT

Kardynał Leon-Józef Suenens, prymas Belgii[1], znany jest nie tylko jako jeden z wybitnych Ojców Soboru, ale także jako autor wielu cennych książek, omawiających aktualne zagadnienia współczesnego Kościoła. Jasność spojrzenia, trzeźwa i trafna ocena sytuacji, odważne stawianie problemów, pozytywny stosunek do dzisiejszej rzeczywistości, rozległe doświadczenie duszpasterskie — to główne cechy jego dzieł, które tłumaczone na wiele języków świata odbiły się głośnym echem wśród myślących chrześcijan. Warto może dodać, że kierunek sugerowanych przez Kardynała Suenensa rozwiązań musi być bliski obecnemu Papieżowi, skoro niektóre z jego książek zawierają przedmowę Kardynała Montiniego.

Zasadniczą ideą, która nie tylko stanowi osobny temat kilku książek Kardynała Suenensa, ale która leży u podstaw wszelkich omawianych przez niego zagadnień, jest przekonanie, że „głoszenie Chrystusa" należy do zasadniczych obowiązków każdego chrześcijanina. Apostolstwo religijne jest więc organicznym, integralnym przejawem życia człowieka, który przyjął chrzest i który jest praktykującym chrześcijaninem.

Byłoby rzeczą interesującą omówienie całokształtu dorobku pisarskiego Kardynała Suenensa. Porusza on bowiem sprawy niezwykle dziś aktualne, sprawy rodziny, małżeństwa, wychowania młodzieży, rzucając na nie wiele nowego światła, płynącego przede wszystkim z głębokiego przekonania Autora, że właściwie rozumiany i konsekwentnie praktykowany chrystianizm mógłby rozwiązać wiele — obecnie wydawałoby się — niepokonalnych trudności. Niesposób jednak zająć się równocześnie tymi wszystkimi zagadnieniami. Z konieczności więc trzeba dokonać eliminacji i ograniczyć się do przedstawienia poglądów zawartych w niektórych przynajmniej książkach. Wybór padł na: *L'Église en état de mission,*[2] jedną z pierwszych książek Kardynała Suenensa, która doczekała się już kilku wydań i została przetłumaczona na wiele języków oraz *Promotion apostolique de la religieuse,*[3] pozycję najnowszą, wydaną w ubiegłym roku.

Zasadnicze, doktrynalne poglądy Kardynała Suenensa nie są „rewolucyjne", nawet nie są „nowe". Główna idea, przewijająca się przez wszystkie wypowiedzi Autora, idea powszechnego apostolatu, jest stara jak Kościół, a Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła ukazują, jak była żywa w świadomości pierwszych chrześcijan i jak ją realizowano

---

[1] Ur. w 1904 r., kardynałem mianowany przez Jana XXIII 19. III. 1962, członek Sekretariatu Spraw Nadzwyczajnych na II Soborze Watykańskim, obecnie jeden z czterech moderatorów Soboru.

[2] L.-J. Suenens, *L'Eglise en état de mission,* Bruges-Paris 1957.

[3] L.-J. Suenens, *Promotion apostolique de la religieuse,* Bruges-Paris 1962.

w życiu młodego Kościoła. Niestety, w ostatnich wiekach, prawda ta przez większość wierzących została prawie zupełnie zapoznana. Apostolstwo bowiem — do niedawna — zwykło się traktować jako zawodowy obowiązek duchowieństwa, a pojęcie „misji" kojarzyło się najczęściej z krajami egzotycznymi. Obecnie — od kilkunastu, a nawet kilkudziesięciu lat — znowu jesteśmy świadkami odnowy w tej dziedzinie. Ostatni papieże nieustannie przypominają prawdę, że Kościół cały z natury jest apostolski, że cały jest społecznością misyjną. Kontynuuje on bowiem i przedłuża społeczność apostolską ustanowioną przez Chrystusa dla głoszenia ewangelii. Coraz więcej chrześcijan rozumie, że należenie do Kościoła Chrystusowego jest jednocześnie łaską i odpowiedzialnością, z której wynika obowiązek współpracy w budowaniu własnego życia i życia innych według praw ewangelii. Cała — już dziś szeroko rozbudowana — teologia laikatu jest tego wyraźnym dowodem.

Rozbudzenie świadomości apostolskiej wiernych dotychczas pozostaje jednak najczęściej w sferze teorii. Skutki praktyczne są jeszcze prawie niezauważalne. Liczbowy stan katolików w stosunku do liczby ludności całego świata jest wciąż znikomy, wielkie przemiany społeczne dokonały się — formalnie rzecz biorac — poza chrystianizmem, proces laicyzacji społeczeństw nieustannie się rozwija, gorliwość i dynamizm ideologii niezwiązanych z Kościołem są imponujące i pozostawiają głęboki ślad na przekroju ideologicznym współczesnego świata. Wkład Kościoła w formowanie „oblicza" dzisiejszej rzeczywistości wydaje się nieproporcjonalnie mały. Nasuwa się więc pytanie: dlaczego tak się dzieje? Czy ewangelia i chrystianizm się zdezaktualizowały? A jeśli nie — dlaczego nie dokonują „przewrotów" w życiu społeczeństw dwudziestego wieku na miarę tych, jakie miały miejsce przed dwoma tysiącami lat?

Wina — zdaniem Autora — nie leży po stronie dzisiejszego świata. Odczuwa on — mimo innych pozorów — głód Boga, głód religii autentycznej, jest wrażliwy na dobro, pragnie braterstwa, sprawiedliwości społecznej i wolności — a więc wartości prawdziwie ewangelicznych. Dlaczego wobec tego nie znajduje ich w chrześcijaństwie?

Kardynał Suenens zwraca uwagę na dwa główne powody tego stanu rzeczy. Uważa on, że fakt odejścia współczesnego świata od Boga jest w dużej mierze skutkiem wypaczeń w łonie samego chrystianizmu, a przede wszystkim wynikiem rozdźwięku między głoszonymi prawdami a praktyką życia. „Nie przeżyliśmy naszej wiary aż do jej najdalej idących konsekwencji społecznych i ogólnoludzkich, nie wykazaliśmy jej czynem, nie byliśmy logiczni aż do końca" — stwierdza ze smutkiem. Nic więc dziwnego, że chrystianizm „obniżony", a właściwie jego karykatura, nie mogła być „zaczynem" przenikającym życie współczesnego świata.

A drugi powód — to nieumiejętność rozbudzenia, wykorzystania

i zaangażowania wielkiej liczby ludzi dobrej woli, ludzi świeckich i osób zakonnych w apostolstwie Kościoła — w dziele ewangelizacji świata.

Toteż Kościół współczesny ma podwójne zadanie do spełnienia — wyprostować narosłe skrzywienia i wypaczenia wewnętrzne, okazać na przykładzie życia swych członków aktualne wartości ewangelii dla życia jednostek i społeczeństw i pociągnąć ku Chrystusowi osoby będące poza chrześcijaństwem. Dziś bardziej niż kiedykolwiek potrzeba chrystianizmu dynamicznego, apostolskiego, dlatego też Autor często powtarza znane słowa Kardynała Feltin: „Kościół dwudziestego wieku jest w stanie misyjnym". Takie stwierdzenie wyznacza postawę, jaką powinni przybrać wierzący, jasno stawia problem przysposobienia do tego „stanu misyjnego". Uświadomienie sobie, że każdy chrześcijanin, na równi z kapłanami, ponosi odpowiedzialność za aktualny stan Kościoła i świata, jeszcze nie wystarczy. To dopiero teoria. Trzeba — w konkretnych warunkach i w konkretnych sytuacjach zorganizować współpracę między duchowieństwem a chrześcijanami świeckimi. Inicjatywa tej współpracy, opartej na zrozumieniu z obydwu stron odrębności zadań i swojej „niezastąpioności", powinna wyjść od duchowieństwa.

Niestety — zdaniem Kardynała Suenensa — dotychczasowa formacja duchowieństwa w tej dziedzinie jest — w najlepszym wypadku — niewystarczająca. Studia seminaryjne rozwijają osobistą pobożność, dają dużo wiedzy teoretycznej, nie przygotowują jednak do bezpośredniej pracy z ludźmi świeckimi. Młodzi księża — wychowani w całkowitej prawie izolacji od społeczeństwa, dla którego i z którym przecież mają pracować w przyszłości — nie umieją, przynajmniej na początku, nawiązać kontaktu z osobami świeckimi, kontaktu apostolskiego. Trudno więc się dziwić, że wyniki ich pracy są zwykle niezbyt wielkie. Konieczne jest — zdaniem Autora — praktyczne przygotowanie w okresie seminarium do pracy apostolskiej, dopełniane praktyką w terenie, udziałem w różnego rodzaju akcjach apostolskich parafii, diecezji itp. zmuszającym do „wejścia" między ludzi, poznania ich życia, zbliżenia się do nich.

Zaniedbania Kościoła w tej dziedzinie są ogromne. Wiele już napisano na temat stosunku księży do świeckich i potrzeby ich zbliżenia. Jest jednak sprawą niewątpliwą, że nawiązanie żywego dialogu między duchowieństwem a świeckim człowiekiem współczesnym wymaga wielu zmian w postawie obu stron, zwłaszcza jednak kapłanów. Sprawa ta jest obecnie zbyt ważna i nie cierpiąca zwłoki, by pozostawić ją na płaszczyźnie „dobrych chęci" czy sporadycznych wysiłków — wymaga rzetelnych przemyśleń i zorganizowanych akcji. „Zbawienie świata leży w naszych rękach." Od sprawności tych „rąk" także wiele zależy. „Duch Święty nie zwalnia nas od używania w Jego służbie wszystkich

talentów — do Niego nie należy odrabianie ludzkiego lenistwa" — mówi dosadnie Autor. Wspólny wysiłek duchowieństwa i wiernych jest więc konieczny, by nie tylko wytworzyć odpowiedni „klimat" wzajemnych kontaktów i właściwą atmosferę współpracy, ale także by zreformować bardzo często przestarzałe metody pracy apostolskiej, by dostosować je do dynamicznej, bardzo zmiennej rzeczywistości życia ludzkiego w dzisiejszych czasach. Autor wytyka duchowieństwu pewien „infantylizm apostolski" polegający na tym, że bojąc się zetknięcia z problemami życia dorosłych często skierowują swoje wysiłki ku temu, co łatwiejsze — do dzieci. Nie negując potrzeby pracy wśród dzieci i młodzieży, trzeba przyznać, że stosunkowo małe oddziaływanie księży na dorosłych jest zjawiskiem, które przynosi na pewno obustronne szkody.

Skuteczność oddziaływania apostolskiego w dużej mierze zależy także od głębi i intensywności przekonania osobistego o mocy ewangelii i o wartości jej praw dla współczesnego człowieka, jego życia osobistego i społecznego. Niestety, oddzielanie religii od życia nie jest tylko zjawiskiem spotykanym u chrześcijan świeckich. Wielu duchownych po prostu nie śmie mówić o ewangelii w innym miejscu niż w kościele. A słuchających o Chrystusie i poza Kościołem może nie byłoby tak trudno nawet i dziś znaleźć. „Wierni, a nawet ci, którzy nimi nie są, gorszą się nie kapłanem głoszącym ewangelię, lecz tym, który o wszystkim mówi tylko nie o ewangelii." Musi to być jednak „mowa" i słowa i życia i czynu. Tylko takiej mowy będzie słuchał człowiek współczesny, który bardziej niż kiedykolwiek uczulony jest dziś na zgodność między prawdą słowa a prawdą życia. Czy kapłani są przygotowani do rozpoczęcia takiego dialogu ze współczesnym światem? Sąd Kardynała Suenensa jest dość pesymistyczny. „Nie mówmy zbyt pochopnie — pisze — że świat nie jest przysposobiony do słuchania nas. Prawdą jest, że my nie jesteśmy przygotowani do mówienia".

Przy tej okazji wysuwa wiele praktycznych sugestii zmierzających do polepszenia sytuacji w tej dziedzinie. Są to propozycje i projekty aktualne zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, gdzie życie religijne przybiera nieco odmienne niż u nas formy — niemniej jednak wiele uwag można by wykorzystać z wielkim pożytkiem i w naszej sytuacji.

Apostolstwo jest dziełem zbiorowym. Chrystianizacja świata powierzona została nie tylko kapłanom, lecz kapłanom wspólnie z innymi członkami Kościoła. Wszyscy tworzą Kościół w stanie misyjnym. Jak najdalej posunięta współpraca jest nie tylko nakazem chwili, ale wynika z samej natury społeczności Kościoła. W dotychczasowej praktyce sprawę apostolatu zacieśnia się zwykle do udziału w niej kapłanów i osób świeckich, a pomija współpracę z osobami, które Kardynał Suenens obejmuje wspólnym mianem „pomocników duchowieństwa" mając na myśli zakonników-niekapłanów, zakonnice, członków innych

społeczności religijnych. Jego zdaniem udział tego typu osób w apostolacie Kościoła stanowi ogromnie ważny problem, który dotychczas ani przez Kościół, ani przez zakony nie był właściwie stawiany i rozwiązywany.

Na szczególną uwagę — zdaniem utora — zasługują zakonnice należące do tradycyjnych zgromadzeń czynnych, ponieważ są najliczniejsze w kategorii „pomocników", a poza tym problem ich adaptacji do wymagań dzisiejszego życia i przystosowania do apostolstwa jest trudniejszy niż w zgromadzeniach nowoczesnych.

Wykazaniu potrzeby, możliwości i sposobów większego niż dotychczas zaangażowania zakonnic w działalności apostolskiej Kościoła poświęca Autor swą ostatnią książkę: *Promotion apostolique de la religieuse.*

Główne tezy:

— Apostolat kapłański, świecki i zakonny powinny tworzyć harmonijną całość. Wypływa to z istoty powołania chrześcijańskiego, a w jego realizacji nie może być mowy o kolizji „interesów", rywalizacji czy pomniejszaniu czyjejkolwiek roli. Pracy jest wiele, każda osoba ludzka jest ważna i niezastąpiona, chodzi tylko o większe niż dotychczas uzgodnienie kompetencji, głębsze wzajemne zrozumienie i porozumienie i bardziej harmonijną współpracę w konkretnych warunkach.

— Życie zakonne i apostolstwo nie tylko się nie wykluczają i nie ma między nimi kolizji, ale przeciwnie — apostolstwo jest zasadniczym elementem powołania zakonnego, które w swej najgłębszej istocie jest pełnym realizowaniem konsekracji chrzestnej, jest więc pełnym oddaniem Chrystusowi żyjącemu w Kościele. Szczególny, o śluby oparty, związek zakonnicy z Chrystusem, jest związkiem z Kościołem naszych czasów — stąd wypływa obowiązek specjalnego uwrażliwienia zakonnic na aktualne prądy, sprawy i potrzeby Kościoła.

— Obecnie zakonnice nie są zaangażowane w prace apostolskie Kościoła w mierze, która byłaby adekwatna do natury ich powołania, nie są przygotowane do pełnienia zadań, których domagają się nasze czasy, nie uczestniczą w sposób czynny w najżywotniejszych nurtach i akcjach Kościoła. Niewątpliwie spełniają wiele prac potrzebnych i pożytecznych, ale pozostają jakby na marginesie życia. Zajmują się bowiem najczęściej dziećmi, chorymi, starcami, a więc osobami, które z racji swego wieku czy stanu nie uczestniczą w pełni w normalnym życiu. Natomiast prawie zupełnie brak ich udziału w życiu ludzi dorosłych. Symptomatyczna pod tym względem jest nieobecność zakonnic w pracach ideologicznych Akcji Katolickiej (udział ich ograniczał się najczęściej do wykonywania prac kulinarno-hotelarskich).

Powstaje więc prawie paradoksalna sytuacja. Zakonnice są niekiedy mniej czujne i mniej zaangażowane w sprawy Kościoła i Chrystusa niż laikat. Taki stan dewaloryzuje życie zakonne w ogóle. I nierzadko słyszy się dziś opinie, że życie zakonne jest pomyłką, że jest życiem umniejszonym, że obecnie „wybiła godzina" dla zupełnie nowych form

życia religijnego, słowem — że życie zakonne w rozumieniu klasycznym zdezaktualizowało się. Sądy takie wypowiadają nie tylko osoby niewierzące i nie tylko osoby świeckie.

Autor stanowczo przeciwstawia się takiemu stawianiu problemu i uważa, że należy dążyć do rewaloryzacji życia zakonnego, które przez swe życie wspólne w ramach reguły zatwierdzonej przez Kościół stanowi publiczne świadectwo transcendencji Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej. Istnienie osób, które decydują się na takie życie jest pytaniem rzuconym wobec świata — skąd pochodzi tajemnica takiego powołania. Wspólnota zakonna z natury jest powołana do tego, by być „znakiem", „świadectwem" publicznym — stąd usprawiedliwienie a nawet potrzeba zewnętrznych znaków wyróżniających członków tych wspólnot od pozostałych ludzi.

Wspólnota zakonna jest także przedłużeniem prototypu pierwotnego Kościoła, kontynuuje i wyraża powiązania społeczne ewangelicznego braterstwa. Kościół mógł i może zawsze okazać światu obraz społeczności, w których panuje dobrowolny komunizm, oparty na miłości braterskiej nieodłącznej od miłości Boga. Życie zakonne jest więc apostolskie przez sam fakt istnienia. Świadczy nieustannie o priorytecie Boga. Taka jest — zdaniem Kardynała Suenensa — najwyższa i zawsze aktualna misja wspólnot zakonnych i racja ich bytu w Kościele.

Apostolstwo zakonów czynnych nie może jednak ograniczać się do tej jedynie formy „dawania świadectwa Chrystusowi". W powołaniu zakonnym jako jego integralna część mieści się wezwanie do czynnego apostolstwa religijnego. Formy realizacji ślubów i cała struktura życia w zgromadzeniach czynnych powinny być dostosowane do wymagań, jakie stawia dzisiejsze życie współczesnemu apostołowi.

Niestety, w praktyce często jest inaczej.

— Między życiem współczesnym a życiem zakonnym istnieje rażąca dysharmonia. Zakonnice często robią wrażenie, jakby żyły w swoim zamkniętym świecie, nie dość związane ze współczesnością, nie dość w nią zaangażowane. Dotyczy to w dużo większej mierze zakonnic niż zakonników. To niekorzystne i dla Kościoła i dla zakonnic zjawisko konfrontuje autor z procesem emancypacji kobiet, jaki dokonał się w ostatnich stuleciach w społecznościach świeckich, w wyniku którego zupełnie zmieniła się pozycja kobiety w świecie. Ideał kobiety słodkiej, wiernej, pracowitej, ale żyjącej w ciasnych ramach „ogniska domowego" i skutecznie chronionej od problemów życia, przestał istnieć. Powstał nowy typ kobiety, która na sposób właściwy dla swej psychiki bierze bezpośredni udział w życiu ekonomicznym, społecznym, kulturalnym współczesnego świata. Pisze, działa, mówi i jej własny głos się liczy. Minął już bezpowrotnie czas, gdy kobietę obowiązywała zasada: „bądź piękna i milcz."

Niestety, równoległy proces w Kościele a zwłaszcza w społecznościach

zakonnych, nie dokonał się w stopniu proporcjonalnym do ewolucji pozycji kobiety w społecznościach pozakościelnych. To pogłębia dysharmonię między życiem współczesnej kobiety a życiem zakonnicy, co utrudnia a nawet uniemożliwia jej wpływ apostolski. Kardynał Suenens nieustannie podkreśla potrzebę „dowartościowania" roli i pozycji kobiety i zakonnicy w Kościele. Jej udział w rozległych dziedzinach życia Kościoła mógłby w dużej mierze przyczynić się do ożywienia i lepszego niż dotychczas przeprowadzenia wielu spraw i wielu akcji.

Przyczyny marginesowej roli, jaką dotychczas pełniła kobieta, a zwłaszcza zakonnica w Kościele, są liczne i skomplikowane. Byłoby niesprawiedliwością obarczać same zakonnice a tym bardziej nasze pokolenie odpowiedzialnością za obecny stan rzeczy. Antyfeminizm wielu teologów (por. np. poglądy Tertuliana, dla którego każda kobieta — druga Ewa — jest „bramą piekła", Gracjana, który twierdzi, że kobieta nie została stworzona na obraz Boga; przed antyfeminizmem nie ustrzegł się nawet teolog tej miary, co św. Tomasz z Akwinu), ciasne poglądy kanonistów tworzących prawne ramy życia zakonnego zaważyły tu niemało. Świadectwo historii jest dość wymowne.

Warto przypomnieć, że w Kościele pierwotnym istniała instytucja diakonis, które brały czynny udział w pracach apostolskich Kościoła (między innymi mogły np. nosić komunię św. chorym kobietom). Sytuacja zmieniła się pod wpływem nowych warunków politycznych, społecznych i gospodarczych, w V wieku, a więc od czasu rozproszenia diakonis. Przez następne dziesięć wieków istniały w Kościele tylko zakony klauzurowe. Rewolucja w tej dziedzinie następuje w wieku XVI. Św. Aniela Merici w 1544 roku zakłada urszulanki bez obowiązku klauzury, bez habitów, bez życia wspólnego. Osoby należące do tego nowego zgromadzenia o ślubach zakonnych mieszkały w domach rodzinnych i miały za zadanie apostołować w swoim środowisku. Inicjatywy o podobnym charakterze podejmują: św. Piotr Fourier i św. Franciszek Salezy. Niestety, „wolność poruszania się" tych „nietypowych", jak na tamte czasy, zakonnic służących bliźniemu w jego własnym środowisku — nie trwała długo. Kanoniści, przyzwyczajeni do zakonnic za kratami, nie chcieli pogodzić się z widokiem zakonnicy w szkole, w domu, na ulicy, w szpitalu czy kościele. Wkrótce więc zarówno urszulanki jak i wizytki otrzymały klauzurę papieską, przez co całkowicie zdeformowano myśl ich założycieli, ale wypełniono „literę" prawa.

Innym powodem, tłumaczącym, dlaczego duchowość prawdziwie apostolska nie rozwinęła się wśród zakonnic, jest fakt, że rozbudzenie apostolskie wiernych jest ideą dość świeżą, mało lub prawie wcale nie uwzględnianą w regułach dawniejszych zakonów. Zresztą konstytucje poszczególnych zgromadzeń noszą na sobie ślady dodatnich ale i ujemnych także cech swoich epok. Wiek XVII z koniecznością defen-

sywy czy wiek XIX z jansenistycznym podkreślaniem zniszczenia natury i konieczności tłumienia naturalnych skłonności pozostawił ślady na duchowości zgromadzeń powstałych w tych okresach.

Nie zawsze także właściwie rozumiano odrębność powołania kontemplacyjnego od powołania apostolskiego. Często przytaczane przez zakonnice zdanie, że „apostoł opuszcza Boga dla Boga", by służyć bliźniemu, jest niesłuszne, ponieważ apostoł nie opuszcza Boga nigdy. Pozostaje z Nim zjednoczony służąc bliźniemu, w którym mieszka Bóg. Taki jest porządek ustanowiony przez Boga, że chce naszej pomocy w udzielaniu się ludziom. Toteż książeczka *O naśladowaniu Chrystusa* ze swą zasadą: „Ile razy poszedłem między ludzi — mniejszym wróciłem człowiekiem" nie wydaje się właściwą lekturą dla zakonnic czynnych.

Pewną rolę odegrały także momenty natury czysto psychologicznej, zwłaszcza zbytnie akcentowanie negatywów w praktyce ślubów, szczególnie ślubu posłuszeństwa. Zakonnice wychowywane są często do biernego wykonywania rozkazów, nie mają okazji do rozwijania swojej inicjatywy apostolskiej, choćby tylko w takiej mierze, jak to ma miejsce w zakonach męskich.

Takie — w ogromnym skrócie — są przyczyny obecnej sytuacji. W drugiej, pozytywnej, części książki Kardynał Suenens zarysowuje program i kierunek odnowy.

*

Na to, aby zakonnice mogły pełniej niż dotychczas uczestniczyć w apostolstwie Kościoła, a więc by mogły spełnić swoje zadanie w świecie współczesnym, konieczne są pewne reformy w dotychczasowym stylu ich życia. Zasada: *regulae propter salutem mundi* powinna — zdaniem Kardynała Suenensa — wyznaczać kierunek tego procesu adaptacji. W jej świetle trzeba dokonać wielokierunkowej rewizji życia zakonnego i wyeliminować z niego wszystko, co stałoby na przeszkodzie właściwie pojętemu apostolstwu, a wprowadzić taki styl życia, który by to apostolstwo uczynił jak najbardziej skuteczne. Wiąże się z tym wiele problemów. Zaanonsujemy tylko niektóre z nich.

Dotychczas większość zakonnic czynnych była zatrudniona w szkolnictwie i przy pielęgnowaniu chorych. Obecnie obie te dziedziny działania coraz bardziej się zawężają. Otwierają się jednak nowe tereny pracy dla zakonnic. Kardynał Suenens ukazuje przede wszystkim potrzebę pracy w rodzinach (wychowywanie dzieci, opieka nad chorymi i starcami) i w parafiach. Akcentuje przy tym szczególnie potrzebę włączenia zakonnic w akcje apostolskie organizowane przez parafie, diecezje itp. i przypomina, że jest życzeniem Stolicy św., aby na wszystkich szczeblach struktur duszpasterskich: w radach parafialnych, uniach diecezjalnych, radach narodowych i międzynarodowych znajdowały się obok kapłanów i osób świeckich odpowiednio przygotowane

do tych funkcji zakonnice. Byłoby także nienormalną rzeczą, gdyby zakonnice wybierały tereny pracy mające na celu tylko zaspokajanie potrzeb materialnych swoich bliźnich, nie troszcząc się równocześnie o ich potrzeby duchowe. Istnieje przecież różnica między działalnością charytatywną a apostolską w ścisłym sensie.

Zaangażowanie zakonnic w pracach apostolskich wymaga pewnych reform w dotychczasowym planie ich dnia oraz w stylu i rytmie modlitw. Zdaniem Kardynała Suenensa modlitwy zakonnic należałoby uprościć, a całą ich pobożność skierować ku pobożności bardziej biblijnej, bardziej kościelnej i apostolskiej. Jego szczegółowe sugestie w tej dziedzinie to: „dowartościowanie" Mszy św., zmniejszenie modlitw wspólnych (tylko Laudesy i Nieszpory), scalenie lektury duchownej (np. raz w tygodniu poświęcić więcej czasu na czytanie), wspólne czytanie Pisma św.

Niewątpliwa jest również potrzeba uproszczenia przepisów prawa kanonicznego dotyczących klauzury niewiast i pod tym względem „zakonnice nie mogą być gorzej traktowane niż zakonnicy". Separacja od „świata" dla zakonnicy czynnej jest — zdaniem Autora — raczej sprawą duszy i serca niż klauzury i krat. Apostolstwo implikuje ryzyko. Jest to jednak piękne ryzyko chrześcijańskie i z obawy przed ewentualnymi niebezpieczeństwami nie można rezygnować z koniecznych obecności.

Wiąże się z tym sprawa habitu. Kardynał Suenens uważa, że zakonnice powinny zatrzymać swój strój, odrębny od stroju osób świeckich pod warunkiem jednak, że bedzie to habit prosty, odpowiadający stylowi naszych czasów. Dotychczasowy strój zakonnic zwłaszcza w środowiskach zdechrystianizowanych jest kontrpropagandą, gdyż daje podstawy do przekonania, że katolicyzm jest archaiczny i „wyszedł z mody". Przeprowadzone reformy w tej dziedzinie są „milimetrowe", podczas gdy potrzeba zmian radykalnych. Dotyczy to zresztą nie tylko habitu, ale wszelkich akcesoriów życia zakonnego, szanownych reliktów dawnych stylów i epok w zachowaniu, metodach pracy itp. Zaznacza również, że jeśliby w pewnych wypadkach habit stanowił przeszkodę utrudniającą apostolstwo, należałoby raczej zrezygnować z habitu, by móc skuteczniej działać.

Skuteczność apostolstwa zakonnic uzależniona jest w dużej mierze od odpowiedniej formacji i to zarówno w dziedzinie duchowej, społecznej jak zawodowej i apostolskiej.

Właściwe rozumienie posłuszeństwa zakonnego nie tylko nie powinno prowadzić do tłumienia osobowości i naturalnej inteligencji, ale właśnie przyczyniać się do rozwoju zdolności wrodzonych i inicjatywy. Niedocenianie przez zakonnice wartości naturalnych jest w dużej mierze pozostałością jansenizmu i nie ma wiele wspólnego z chrystianizmem. Wszystko bowiem, co deformuje i dehumanizuje zakonnicę,

zmniejsza jej możliwości oddziaływania apostolskiego. I w tym wypadku obowiązuje przecież zasada: „Łaska buduje na naturze".

Potrzeba także specjalnych studiów społecznych dla zakonnic zatrudnionych w apostolstwie. Zakonnice powinny bowiem znać prądy epoki w której żyją, umieć ocenić pozytywnie wszystko, co zawierają dobrego, znać przyczyny istniejącego zła, by umieć skutecznie mu zaradzić. To wymaga nie tylko studiów teoretycznych, ale otwartości spojrzenia, skupienia, obecności.

Przygotowanie zawodowe zakonnic powinno odpowiadać w pełni wymaganiom stawianym przez państwo w danym kraju i powinno być nieustannie kontynuowane. Zakonnice także obowiązuje przecież — powszechna już dziś — zasada, że zdobycie dyplomu jest punktem wyjścia, nie zakończeniem edukacji.

Istnieje także potrzeba specjalnego, zorganizowanego przygotowania bezpośrednio do pracy apostolskiej. Wszystko, co zostało powiedziane na temat przygotowania apostolskiego księży, odnosi się także i do zakonnic.

Poszczególne zgromadzenia często nie są w stanie zapewnić swoim członkom odpowiedniego przygotowania, dlatego też trzeba tworzyć unie diecezjalne, krajowe a nawet międzynarodowe zakonnic pracujących w poszczególnych zawodach, które by dysponowały odpowiednimi warunkami umożliwiającymi zdobycie czy uzupełnienie kwalifikacji. Autor akcentuje specjalnie potrzebę utworzenia międzynarodowego centrum formacji apostolskiej dla zakonnic (na wzór *Lumen Vitae* — centrum katechetycznego).

*

Kardynał Suenens przyznaje, że pewne reformy już zostały przeprowadzone i że proces *accommodata renovatio* jest w toku. Jednak tempo zmian jest zbyt wolne a reformy za mało radykalne. Sobór stanowi świetną okazję przyśpieszenia procesu odnowy i jego „uradykalnienia". Wprawdzie rozwiązanie wielu problemów leży w kompetencji władz poszczególnych zgromadzeń, nie trzeba oczekiwać rozstrzygnięć Soboru, który zresztą nie będzie się zajmował partykularnymi kwestiami, ale Sobór — zdaniem Autora — może dać nowy impuls, może np. powołać specjalną komisję, która zajmie się sprawą zaangażowania zakonnic w pracy apostolskiej Kościoła.

Warto może dodać, że rozważania Kardynała Suenensa nie pozostają w sferze teorii. W swojej diecezji powołał już komisję, która zajmuje się reorganizacją kształcenia duchowieństwa, a wkrótce mają być zainicjowane kursy dla zakonników i zakonnic celem zapoznania ich z różnorodnymi metodami nowoczesnego apostolatu (por. notatkę w „Kronice religijnej", „Tygodnik Powszechny" z 29. IX. 63).

S. Zofia Józefa Zdybicka

KATOLICKIE CENTRUM EKUMENICZNE W NIEDERALTAICH

Opactwo Benedyktynów w Niederaltaich, w południowej Bawarii, niedaleko Augsburga, jest jednym z najbardziej rozwiniętych ośrodków ekumenicznych na świecie. W opactwie tym znajduje się centrum ruchu „Una Sancta", ekumenicznego nurtu, w którym katolicy i niekatolicy oficjalnie współpracują dla sprawy ekumenicznej. Tam mieści się również redakcja kwartalnika „Una Sancta", organu tego nurtu, oraz odbywają się liczne nabożeństwa ekumeniczne, w których udział biorą katolicy i niekatolicy. Mają tam również miejsce ekumeniczne spotkania, poświęcone popularnym i naukowym referatom i dyskusjom. Na przestrzeni około 20 lat działalności tego typu opactwo położyło dla sprawy ekumenicznej szczególnie wielkie zasługi.

Początki działalności ekumenicznej opactwa zbiegają się z początkami ruchu „Una Sancta" w okresie międzywojennych prześladowań chrześcijaństwa w Niemczech przez hitleryzm. Kiedy zaś po klęsce hitleryzmu ruch „Una Sancta" mógł swą działalność rozwinąć swobodnie, opactwo Niederaltaich z wielkim entuzjazmem i szczególnym nakładem sił przystąpiło do swego ekumenicznego dzieła.

Niedługo po rozpoczęciu swej oficjalnej działalności opactwo nazwało się „Domem Spotkań" — *Haus der Begegnung* — spotkań między chrześcijaninami różnych wyznań. Początkowo skupiali się tam tylko katolicy i ewangelicy, ostatnio jednak na spotkania przybywają również wyznawcy jeszcze innych kościołów chrześcijańskich, a także odbyły się spotkania między chrześcijanami a Żydami.

Praca ruchu „Una Sancta" coraz bardziej zakorzenia się w wielu krajach. Benedyktyni, ekumeniści z opactwa Niederaltaich, szczególnie przyczynili się do powstania tego ruchu i nadają mu kierunek. Propagują wspólne modlitwy katolików i niekatolików, współpracę teologiczną w duchu „Una Sancta" oraz współpracę charytatywną. Przykładają się też do propagowania „ekumenicznej świecy": zwyczaju zapalania w kościołach i domach świecy w czwartek wieczorem na pamiątkę ostatniej wieczerzy, kiedy to Chrystus wypowiedział swój ekumeniczny nakaz.

Teolog ewangelicki Reinhard Mumm w pracy: *Das Bekenntnis zur Einheit der Kirche in der geteilten Christenheit. Neue Bewegungen im evangelischen Raum* („Wyznanie jedności Kościoła. Nowe ruchy w ewangelicyzmie"), w dziele zbiorowym Rössle-Cullmann, *Begegnung der Christen,* Frankfurt nad Menem 1960, s. 619—643, wyraża zastrzeżenie, że skoro ruch „Una Sancta" znajduje się pod kontrolą Kościoła katolickiego, szczególnie przez opactwo w Niederaltaich, to narażony jest on na jednostronne kierownictwo katolickie oraz na skrępowanie

swobodnej wymiany poglądów, dla realizacji celu ekumenicznego jakże bardzo koniecznej.

Rzeczywistość jednak nie może takiego zastrzeżenia potwierdzić. Całkiem jasne, że skoro ruch „Una Sancta" jest nurtem ekumenicznym, w którym Kościół katolicki uczestniczy oficjalnie, jako partner innych Kościołów chrześcijańskich, istnieje też pewnego rodzaju katolicka kontrola ruchu. Niemniej wypowiedziom ekumenicznym katolickie kierownictwo ruchu pozostawia bardzo wielką swobodę, zarówno katolickim jak i szczególnie niekatolickim. Świadczą o tym wypowiedzi najróżniejsze zarówno w wykładach ekumenicznych, wygłoszonych w Niederaltaich, jak i w publikacjach ogłoszonych w „Una Sancta".

Spotkania ekumeniczne w Niederaltaich, odbywające się tam regularnie kilka razy do roku, łączą się przede wszystkim z modlitwami o zjednoczenie i nabożeństwami oraz z wykładami i dyskusjami. Na spotkania przybywają nie tylko katolicy i ewangelicy z Niemiec: mają one skalę ogólno-chrześcijańską i ogólnoświatową. Podczas posiłków i rekreacji goście opactwa, ekumeniści różnych Kościołów chrześcijańskich mają okazję do wzajemnego poznania i zbliżenia.

Ostatnio, podczas dni spotkań od 31. VII. do 4. VIII. 1962 r. rano odbywała się wspólna medytacja, prowadzona przez duchownego katolickiego lub niekatolickiego, z kolei odprawiano Mszę św., dla chrześcijan zaś ewangelickich jednocześnie odbywało się nabożeństwo eucharystyczne. Wieczorem kompletorium, ostatnia, wieczorna modlitwa brewiarzowa, odmawiano w pierwszy wieczór według brewiarza rzymskiego, w drugi według rytu bizantyjskiego, w trzeci według agendy kościelnej ewangelicko-luterańskiej.

Wykłady i dyskusje zarówno na poziomie popularnonaukowym, jak i ściśle naukowe, dotyczą, oczywiście, tematów teologicznych, które dla życia ekumenicznego są szczególnie aktualne. Wykładowcami są wybitni teologowie katoliccy i niekatoliccy. Dyskusje odbywają się w szczerym i serdecznym tonie chrześcijańskich poglądów, nieraz prowadzą do katolicko-niekatolickich uzgodnień i syntez oraz uświadamiają zło, jakim jest brak jedności we wierze.

Kiedy w 1960 r. w Monachium odbywał się Kongres Eucharystyczny, tematem dyskusji międzywyznaniowej w Niederaltaich było: Eucharystia w różnych chrześcijańskich wyznaniach. W spotkaniu udział wzięli również przedstawiciele Episkopatu Niemieckiego, Delegat Stolicy Apostolskiej dla spraw ekumenizmu katolicko-protestanckiego, Ordynariusz Paderbornu, arcybiskup Jäger oraz Ordynariusz Pasawy, Biskup Landesdorfer.

W 1962 r. zaś tematem dyskusji międzywyznaniowej było zagadnienie jedności Kościoła w świetle teologii katolickiej, prawosławnej i ewangelickiej. Centralnym punktem pierwszego dnia był wykład teologa katolickiego Lengsfelda z Monasteru: „Jedność Kościoła

w rozumieniu katolickim" oraz związana z nim dyskusja. W drugim dniu spotkania zagadnieniem naczelnym było: „Jedność Kościoła według teologii prawosławnej." Wykład na ten temat wygłosił teolog prawosławny archimandryta Papandreou z Konstantynopola. Trzeci zaś dzień poświęcono zagadnieniu jedności Kościoła według teologii ewangelickiej; mówił asystent naukowy teologii ewangelickiej Hans Krzysztof Hahn z Wydziału Teologii Ewangelickiej na Uniwersytecie w Getyndze.

Trzeba podkreślić, że zagadnienie jedności Kościoła w dialogu ekumenicznym stanowi sprawę kluczową. Od rozwiązania tego zagadnienia zależy w głównej mierze rozwiązanie całej problematyki ekumenicznej. Gdyby wszystkie Kościoły chrześcijańskie zajęły jednakowe stanowisko wobec zagadnienia jedności Kościoła, a tym samym stało się jasne, na czym właściwie jedność Kościoła winna polegać, i gdyby starano się ją zrealizować, wszystkie inne problemy ekumeniczne rozwiązywać można by już potem łatwo.

Z punktu widzenia katolickiego można by uważać, że w dialogu ekumenicznym nie chodzi o nic więcej jak tylko o uznanie przez niekatolickie teologie katolickiego rozumienia jedności Kościoła. Sprawa jednak nie jest taka prosta.

Katolickie rozumienie jedności Kościoła, mimo iż ogólnie jest ono znane, nie jest sprecyzowane bardzo ściśle i Sobór Watykański II podejmuje ten problem w swych obradach. Po dokładniejszym sprecyzowaniu zagadnienia jedności Kościoła przez teologię katolicką okaże się, jakie między tym sprecyzowaniem a rozumieniem jedności Kościoła przez Kościoły niekatolickie istnieją różnice. Już dziś wiadomo, iż różnice te nie okażą się tak wielkie i niemożliwe do przezwyciężenia, jak przypuszczano do niedawna.

Dużym wkładem do rozwiązania kluczowego problemu ekumenicznego oraz jednego z głównych tematów soborowych były wykłady i dyskusje ostatniego spotkania międzywyznaniowego w Niederaltaich.

Szczegóły tego spotkania oraz jego wyniki postaramy się zreferować w osobnym komunikacie.

Na przestrzeni 17 lat swej działalności kwartalnik ekumeniczny „Una Sancta" ogłosił szereg cennych prac ekumenicznych. By wymienić niektóre szczególnie ważne: Kardynała Königa: *Hoffnungen und Befürchtungen zum Konzil* (Nadzieje i obawy w związku z Soborem), 1961, s. 12—16, Kardynała Bea: *Die Kirche und die Begegnung mit den getrennten Christen* (Kościół a spotkanie z oddzielonymi chrześcijanami), 1961, s. 28—34, Kühna: *Natur und Gnade als innerkatholisches und kontrovers theologisches Problem* (Natura i Łaska jako problem wewnętrznokatolicki i kontrowersyjnoteologiczny), 1959, s. 74—81, Sartory'ego: *Martin Luther in katholischer Sicht* (Marcin Luter w świetle katolickim), 1961, s. 38—54, Prymasa kościoła anglikańskiego

Anglii, arcybiskupa Ramseya: *Die Kirchenväter und die moderne anglikanische Theologie* (Ojcowie Kościoła a nowoczesna teologia anglikańska), 1962, s. 1—5.

Prócz tego „Una Sancta" publikuje liczne komunikaty z życia ekumenicznego oraz recenzje ekumenicznych artykułów i książek.

Kwartalnik ten drukuje się w Wydawnictwie Kyrios w Meitingen, W tym samym wydawnictwie staraniem benedyktyńskich ekumenistów z Niederaltaich publikuje się również inne pozycje ekumeniczne, m. in. Sartory'ego: *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Christenheit* (Ruch ekumeniczny a jedność chrześcijan), 1955.

9. III. 1960 r. opat Niederaltaich Emanuel Marian Heufelder wraz z Opatem — Prymasem zakonu benedyktów, Benonem Gutem, przyjęci zostali na audiencji przez papieża Jana XXIII. Treścią audiencji była sprawa ekumeniczna, papież znów zaakcentował mocno, jak wielką do niej przywiązuje wagę. Ofiarowaną w darze przez opata świecę ekumeniczną obiecał zapalać wraz z wszystkimi chrześcijanami w intencji ekumenicznej co czwartek wieczór.

Chlubą opactwa jest ks. Tomasz Sartory. Od początku pełni urząd redaktora naczelnego „Una Sancta". Głównie on zajmuje się organizowaniem międzywyznaniowych spotkań. Ogłosił szereg ekumenicznych artykułów, nie tylko w „Una Sancta", ale również w innych czasopismach, oraz opublikował także szereg ekumenicznych książek, jedną razem z pastorem Assmussenem: *Begegnung der Christen* (Spotkanie chrześcijan), Frankfurt nad Menem 1959. Książka ta szybko doczekała się przekładów, także polskiego.

Od 1961 r. Sartory objął stanowisko pierwszego w dziejach Kościoła katolickiego i całego chrześcijaństwa wykładowcy teologii ekumenicznej przy Uniwersytecie Anselmianum w Rzymie, zatrzymując swe stanowisko redaktora w Niederaltaich. Wykłady prof. Sartory'ego wywołały wśród teologów bardzo żywe zainteresowanie. W pierwszym roku wykładowym Sartory omawiał teologię Lutra w świetle teologii katolickiej. Wraz z innymi teologami i przełożonymi kościelnymi w Rzymie Sartory stara się o otwarcie w Rzymie specjalnego naukowego instytutu ekumenicznego.

Pod inspiracją Sartory'ego teologia ekumeniczna w pewnej mierze stała się również przedmiotem studium w teologii polskiej. (M. in. cykle wykładów z teologii ekumenicznej wygłoszone przez ks. Kazimierza Hoffmanna w seminariach duchownych w Warszawie, Pelplinie i Płocku).

Również więc w Polsce owoce działalności ekumenicznej w Niederaltaich zaczynają być widoczne.

Ks. Kazimierz Hoffmann

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

AKTUALNOŚĆ BERGSONA

Śledząc rozwój i losy filozofii Bergsona trudno oprzeć się głębokiemu zdumieniu. Poglądy, które od razu, od pierwszej książki filozofa wywołały niebywałe poruszenie wśród szerokich rzesz uczonych i laików, które przez kilkanaście lat trzymały w napięciu bodaj cały świat intelektualny Europy i ściągały tłumy na wykłady w Collège de France, prawie równie nagle przestały interesować — i choć oczywiście nie uległy zapomnieniu, to przecież zadziwiająco szybko poczęły się pokrywać patyną historii. Zwykle wskazuje się na wybuch pierwszej wojny światowej jako na zasadniczą przyczynę tego zjawiska. Ale czy tym można wytłumaczyć wszystko? Wydaje się, że powód musi być inny, chyba głębszy, bardziej związany z wewnętrznym życiem filozofii Bergsona i jej recepcją przez różne kierunki filozoficzne. To, co było w niej istotne i cenne, zostało stosunkowo szybko wchłonięte przez myśl filozoficzną XX wieku, stając się z kolei inspiracją dla nowych poglądów a nawet nowych kierunków, nie zawsze zresztą pamiętających, że ich źródłem był właśnie Bergson. Być może w tym właśnie należy szukać wytłumaczenia dla faktu, że nie istnieje dziś nic takiego jak „bergsonizm", że nie ma szkoły, która by kontynuowała wiernie i rozwijała poglądy Bergsona. „Bergsonizm" da się raczej wykryć w innych kierunkach filozoficznych — w fenomenologii Schelera, w egzystencjalizmie, w wizji świata Teilharda de Chardin — w ogóle wszędzie tam, gdzie na serio traktuje się metafizykę, a także filozofię człowieka i filozofię religii. Bergson, jak to zauważył w odczycie wygłoszonym na Kongresie filozoficznym zwołanym z okazji stulecia śmierci filozofa Régis Jolivet, oddziałał na filozofię XX wieku nie tyle „literą", co „duchem" swych poglądów. Ale może właśnie dzięki temu tym bardziej jest z tą filozofią związany. W tej chwili nie bylibyśmy w stanie wyobrazić sobie filozofii europejskiej naszego stulecia bez tego wkładu i inspiracji, jakie wniósł do niej Bergson. Bez jego pracy, zarówno krytycznej, poprzez którą oczyścił myśl europejską od wielu uprzedzeń i uproszczeń i przygotował drogę do radykalnie nowych, śmiałych wystąpień, jak i tej, dzięki której wniósł własne, jakże ożywcze pomysły i rozwiązania. Wydaje się, że fakt tego ogromnego wpływu, jaki Bergson wywarł na ideologiczne oblicze naszego stulecia, staje się coraz lepiej rozumiany. Tym trzeba chyba tłumaczyć wielkie zainteresowanie, jakie obecnie wywołuje już nie „bergsonizm", lecz po prostu Bergson. Jest to najzwyczajniej konieczne dla zrozumienia rodowodu atmosfery intelektualnej, w jakiej żyjemy. Toteż naprawdę dobrze się stało, że po wznowieniu przed paru laty przekładu *Ewolucji twórczej* uzyskaliśmy niedawno wybór mniejszych, niemniej bardzo

reprezentatywnych dla myśli Bergsona jego pism filozoficznych[1]. Jedno z nich, mianowicie *Wstęp do metafizyki*, jest poprawioną reedycją przekładu z roku 1910. Trzy pozostałe: *Intuicja filozoficzna*, *Postrzeżenie zmiany* oraz *Dusza i ciało* ukazują się po raz pierwszy w naszym języku.

W *Intuicji filozoficznej* Bergson stwierdził, że każdy wielki filozof przynosi na świat właściwie tylko jedną ideę, jedną prawdę, którą rozwija we wszystkich dziełach swego życia. Niezależnie od tego, czy stwierdzenie to ma moc obowiązującą powszechnie, prawdziwe jest ono na pewno w odniesieniu do samego Bergsona. Łatwo można pokazać, że cała jego filozofia krystalizuje się wokół kilku podstawowych pojęć, które z kolei ściśle wiążą się z sobą i wzajemnie się uzupełniają. Są to pojęcia intuicji, trwania, ewolucji i pamięci. Dwa pierwsze z nich są także głównym przedmiotem rozważań pism zawartych w omawianej tu książce.

Gdy dziś odczytujemy te pisma na nowo, nieodparcie nasuwa się pytanie, które z zawartych w nich poglądów są nie tylko najbardziej interesujące, ale i cenne i aktualne dla nas? Odpowiedź nie jest łatwa: bodaj każdy, w zależności od swych zainteresowań znajdzie tu coś niezwykle trafnego, odkrywczego i zadziwiająco nowego. Ale wydaje się, że szczególną wagę posiadają rozważania natury metodologicznej, związane z pojęciem intuicji.

Intuicja jest dla Bergsona przede wszystkim metodą umożliwiającą wgląd w istotę rzeczywistości. Dzięki niej jesteśmy w stanie niejako wejść w samo wnętrze trwania, uchwycić je w jego niepodzielności, płynności i zmienności jego napięć. Nie potrzebujemy się przy tym posługiwać żadnymi symbolami i schematami, w szczególności zaś żadnymi sztywnymi pojęciami, które tylko fałszują prawdziwy obraz rzeczywistości i uniemożliwiają bezpośredni z nią kontakt. Tak pojęta intuicja, której przeciwstawieniem jest analiza „kawałkująca" rzeczywistość i z konieczności podchodząca do niej od zewnątrz, jest właściwym narzędziem i metodą metafizyki. Kant miał rację, gdy stwierdzał, że metafizyka musi posługiwać się innymi metodami badawczymi niż czyste przyrodoznawstwo. Ale mylił się, gdy tych metod szukał poza dziedziną zmysłów i świadomości, i gdy, nie mogąc ich tam znaleźć,

[1] Henri Bergson, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*. Przełożyli Paweł Beylin i Kazimierz Błeszyński. Wstęp Pawła Beylina. Warszawa 1963, PWN, s. 166, zł 15. Tytuł tego zbiorku nie jest, niestety, wybrany najlepiej: jego pierwsza część stanowi w oryginale tytuł książki, będącej zbiorem pism Bergsona, z których tylko trzy weszły do niniejszego przekładu, część druga tytułu odnosi się do odczytu, włączonego do innej książki Bergsona, mianowicie *L'Energie spirituelle*. Wydaje się, że znacznie lepszym rozwiązaniem byłoby bądź nazwanie zbiorku zupełnie „neutralnie", bądź posłużenie się tytułem jednego z wchodzących w jego ramy pism — np. najbardziej chyba reprezentatywnego *Wstępu do metafizyki*.

stwierdził, że metody te są *a priori* niemożliwe, bo niemożliwe jest wyjście poza rzeczywistość daną nam w kategoriach. Tymczasem rzeczywistość wcale się w nich nie chce mieścić, nie jest też prawdą, że tylko w ramach kategorii możliwe jest nasze poznanie. Czas i przestrzeń, o których mówił Kant, są czasem i przestrzenią świadomości pragmatycznej, świadomości posługującej się schematami i analizą. Prawdziwa rzeczywistość jest radykalnie różna od tej, którą widział Kant: trzeba tylko otworzyć na nią oczy, a zobaczymy ją przy pomocy tych samych narzędzi poznawczych, które Kant zniekształcił obarczając schematyzującym balastem kategorii.

Oto metodologiczny postulat, jaki Bergson stawia metafizyce: uwolnić się od wszelkich schematów, stojących między rzeczywistością a nami, wejść niejako w jej wnętrze i zrozumieć ją taką, jaką jest naprawdę „sama w sobie", bez żadnych interpretacji. To musi być punktem wyjścia metafizyki — dopiero potem będzie można pomyśleć o pojęciowej interpretacji tak uzyskanego poznania. W ten sposób metafizyka stanie się także nauką prawdziwie empiryczną. „Prawdziwym... empiryzmem jest ten, który stawia sobie za zadanie, aby wejść w najbliższą o ile możności styczność z samym oryginałem, zgłębić jego życie i za pomocą pewnego rodzaju *auskultacji* duchowej wyczuć drgania jego duszy. Ten prawdziwy empiryzm jest też prawdziwą metafizyką. Praca ta nastręcza ogromne trudności, ponieważ żadne z pojęć gotowych, którymi się posługuje myśl w codziennych swych operacjach, na nic się tu nie zda" (*Wstęp do metafizyki*, s. 35—6).

Metafizyka musi się oprzeć na doświadczeniu; metafizyka, chcąc obronić rację swego istnienia, musi posiadać własną metodę badania, która umożliwi jej ujrzenie rzeczywistości co najmniej w innym aspekcie, niż to czyni przyrodoznawstwo; metoda taka jest nie tylko możliwa, ale i naprawdę istnieje — oto, co w myśli Bergsona wydaje się najważniejsze z naszego punktu widzenia. Czy metoda metafizyki jest w szczegółach właśnie taka, jak ją sobie wyobrażał Bergson — to już inna sprawa, zależna zresztą od odpowiedzi na pytanie, czy sama rzeczywistość odpowiada jego poglądom i czy — wobec tego — takiej właśnie metody wymaga. Dodajmy w uzupełnieniu, że w metodzie tej, czyli intuicji, Bergson nie widział nic tajemniczego i niedostępnego, choć nie taił, że nie jest ona łatwa. Przytoczmy jego własne słowa na ten temat: „Na zakończenie powiedzmy: zdolność ta (mian. intuicja —W. S.) nie ma w sobie nic tajemniczego. Kto uprawiał z dobrymi wynikami pracę literacką, ten wie doskonale, że gdy przedmiot został wyczerpująco przestudiowany, gdy wszystkie materiały zostały zebrane, wszystkie notatki zrobione, to jednak, by się zabrać do samego pisania, trzeba czegoś więcej, trzeba wysiłku często bardzo uciążliwego, aby za jednym zamachem przenieść się do samego serca przedmiotu i z możliwie największej głębi zaczerpnąć impuls, któremu potem wystarczy już tylko

się poddać. Ten impuls raz otrzymany skierowuje umysł na drogę, na której odnajduje on i wiadomości uprzednio zebrane, i tysiące innych szczegółów; rozwija się, analizuje sam siebie w terminach, których wyliczanie mogłoby trwać bez końca; im dalej się idzie, tym więcej się odkrywa; nigdy się nie dojdzie do tego, aby powiedzieć wszystko: a jednak, gdy się nagle zwróci wstecz ku impulsowi, który czuje się za sobą, aby go schwycić, wówczas on się wymyka: nie była to bowiem jakaś rzecz, ale podnieta do ruchu, coś wprawdzie nieskończenie rozciągłego, będącego jednak samą prostotą. Intuicja metafizyczna wydaje się właśnie czymś w tym rodzaju" (*Wstęp do metafizyki*, s. 67).

Ale metoda intuicji ma zastosowanie nie tylko w metafizyce. Jeszcze bardziej przekonywująco Bergson mówi o niej w odniesieniu do badań historyczno-filozoficznych. Wspomnieliśmy już o jego przekonaniu, że „filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, i to raczej starał się ją powiedzieć, niż powiedział naprawdę" (*Intuicja filozoficzna*, s. 76). Teraz chodzi o to, by do tej „jednej rzeczy" dotrzeć, uchwycić ją i zrozumieć — i w jej świetle spojrzeć na całość jego dzieła. Tak czyni właśnie intuicja, znów w przeciwieństwie do analizy, która rozczłonkowuje sztucznie żywy organizm systemu, a podchodząc doń z obcą aparaturą badawczą, nie jest w stanie zrozumieć jego „duszy". Analizujące podejście jest, niestety, najczęstsze w praktyce historyków filozofii. Chwytają oni przede wszystkim oderwane elementy systemu, a porównując je z tym, co już było historycznie wcześniej, potrafią wykazać, że nie ma w nim nic nowego. Taka metoda nie doprowadzi nigdy do ujrzenia istoty badanego systemu — tej „jednej rzeczy", jaką on zawiera. Rozmieniony na drobne straci rządzącą nim myśl przewodnią, której nie da się już zrekonstruować drogą sklejania porozbijanych fragmentów. „Naprawdę zaś ponad słowami i ponad zdaniami istnieje coś znacznie prostszego od zdania, a nawet od słowa: sens, który jest bardziej ruchem myśli niż rzeczą pomyślaną, bardziej kierunkiem niż ruchem" (jw. s. 87). Musimy zgodzić się z Bergsonem, że na nic zda się wszelka analiza aparatury pojęciowej jakiegoś systemu, wysiłki dotarcia do jego założeń i próby interpretacji, jeśli od początku nie będzie towarzyszyła im właśnie i n t u i c j a owej idei przewodniej, która kieruje nim i go scala. Możemy też sobie wyobrazić, jak bardzo zgorszony byłby Bergson, widząc wysiłki idące w kierunku interpretacji takich czy innych poglądów w kategoriach radykalnie im obcych, usiłujących złowić żywą tkankę tych poglądów w narzucone im z zewnątrz wielookie „siatki", wypracowane na zupełnie innych zasadach i w oparciu o radykalnie różne systemy! Z pewnością byłby to dlań przykład analizy najgorszej z możliwych, bo nie tylko rozczłonkowującej jedność rzeczywistości badanego systemu, ale i narzucającej mu z gruntu obce struktury. Postępowanie historyka filozofii musi być na pewno inne — i na pewno bliższe przekonań Bergsona

w tym względzie. Każdy empiryzm „...godny tego miana, empiryzm, który uznaje tylko robotę na miarę, musi zdobyć się na absolutnie nowy wysiłek przy badaniu każdego nowego przedmiotu" (*Wstęp do metafizyki*, s. 36). Jeśli historia filozofii ma być nauką empiryczną (do czego z istoty jest predestynowana), musi być także w swych metodach „na miarę", wypracowywaną i stosowaną każdorazowo w oparciu o system, który aktualnie bada, i unikającą jak ognia wszelkich schematów, przejętych i narzuconych z zewnątrz. Że podejście takie jest możliwe, Bergson pokazał także w praktyce: wystarczy przeczytać jego „odczytanie" i interpretację filozofii Berkeleya, na ss. 78—83 *Intuicji filozoficznej*.

Dotychczasowe uwagi wiążą się wyłącznie z dwoma pierwszymi pismami omawianego wyboru, tzn. ze *Wstępem do metafizyki* i *Intuicją filozoficzną*. Należałoby przejść teraz do pism następnych. Ale wydaje się, że mimo całej ich merytorycznej wartości, a także reprezentatywności dla filozofii Bergsona, nie wywołują one już tak żywego oddźwięku, jak dwa poprzednie. Należą już bardziej do historii filozofii i z tego punktu widzenia trzeba by do nich podejść. Nie znaczy to oczywiście, by w ogóle pozbawione były siły oddziaływania na nasze własne badania i przekonania, jednakże nie tu miejsce na ustosunkowywanie się do zawartych w nich poglądów. Ci zresztą, którzy interesują się Bergsonem i filozofią XX wieku, i tak muszą do nich sięgnąć. Dla tych też czytelników wypada w końcu dodać, że w bieżącym roku ukazała się także znakomita rozprawa R. Ingardena pt. *Intuicja i intelekt u H. Bergsona. Przedstawienie teorii i próba krytyki;* znajduje się ona w kolejnym tomie *Dzieł filozoficznych* Ingardena, zatytułowanym *Z badań nad filozofią współczesną*. Do tomu tego wrócimy jeszcze w naszych recenzjach.

Władysław Stróżewski

ZAPISKI NA MARGINESACH

„Times Literary Supplement" wypuścił dwa bardzo ciekawe — i olbrzymie — numery, poświęcone współczesnej krytyce literackiej. Jeden wyszedł 26 lipca i nosi tytuł „The Critical Moment", zajmuje się krytyką anglosaską (pisze w nim pięciu krytyków angielskich, trzech amerykańskich i oczywiście redakcja), drugi — z dnia 27 września — nazywa się „Critics Abroad": znajdujemy w nim — obok materiałów redakcyjnych — artykuły dwóch Francuzów, dwóch Włochów, Niemca, Szwajcara (specjalisty od literatury niemieckiej), Hiszpana i Polaka. Polak, to prof. Jan Kott, który święci w tym numerze triumf, bo nie tylko sam napisał ale i o nim napisano, duży, redakcyjny artykuł takiego formatu, jaki TLS poświęca tylko ewenementom literackim. Omówione w nim zostało — szczegółowo i raczej chaotycznie — francuskie wydanie książki Kotta, *Shakespeare, notre contemporain*. Jeśli nie armaty, to w każdym razie szpile kryją się tu wśród kwiecia komplementów i pochwał: autor (który traktuje Kotta jako egzystencjalistę z marksistowskim treningiem) mówi w końcu, że Polak trafnie analizuje to, co Szekspir widział, ale daleki jest od tego, co Szekspir myślał. „Mr. Kott powie, że sumienie jest bezsilne wobec miażdżącej logiki *grand mécanisme* — i wolno mu po swojemu odczytywać historię; ale mu nie wolno sądzić, że tak samo odczytywał ją Szekspir." Artykuł Kotta, napisany raczej popularnie, z rzetelnym staraniem o wszechstronność i obiektywizm, dość jest zręczny w wyborze tematu (a raczej w eliminacji pewnych tematów): redakcja TLS postawiła bowiem „contributorom" kilka pytań w sprawie ich zasad krytycznych oraz związku tychże z krytyką anglosaską, i w sprawie współczesnej literatury. Kott wyjeżdża aż od „Monitora" Księdza Bohomolca żeby skończyć na strukturaliście „matematycznym", Jakobsonie: „Można powiedzieć z niejaką — lecz niewielką — przesadą, że Jakobson jest patronem młodej szkoły krytyki poetyckiej w Polsce". Potem Kott tłumaczy, ilu to rzeczami zajmuje się u nas krytyka (najmniej jak z tego widać krytyką) i kończy w tonacji niezbyt Jakobsonowej: w XIX wieku „zadaniem naszej krytyki było przekonywanie literatury, by spełniała swój narodowy obowiązek. Zgodnie z tymi koncepcjami literatura miała być dydaktyczna a krytyka dydaktyczna podwójnie. Myślę, że to tradycyjne obciążenie, którego nigdy całkowicie nie przezwyciężymy, najlepiej wyjaśnia różnice między krytyką anglosaską i polską". Tu Kott myli się srodze — nie on jeden zresztą — o czym za chwilę.

Tymczasem — oddawszy Kottowi co koccie — warto zapisać, bodaj z grubsza, jak się prezentuje dzisiejsza krytyka zachodnia w zwierciadle TLS. Najpierw: krytyka literacka, to nie jest termin jednoznaczny. W Anglii istnieją historycy literatury czyli filologowie, kry-

tycy i wreszcie *reviewers*, recenzenci. Pierwsi zajmują się tekstami literackimi w sposób możliwie ścisły i obiektywny, odczytując ich znaczenie we właściwym kontekście historycznym; drudzy — posługując się często zdobyczami pierwszych lub częściowo sami idąc ich tropem — interesują się przede wszystkim „dialogiem" między czasem dzisiejszym a dziełami bliskiej lub dalekiej przeszłości; najbardziej interesuje ich literatura współczesna (lecz nie tylko bieżąca). Trzecią kategorią, recenzentami, TLS się nie zajmuje; ale z jego szpalt prześwituje obawa, że krytyka anglosaska staje się dziś coraz bardziej specjalistyczna i zaczyna upodabniać się do filologii, podczas kiedy recenzenci, informujący szerokie kręgi czytelnicze o literaturze bieżącej, coraz bardziej oddalają się od krytyki i piszą coraz tandetniej.

Niemal odwrotnie rozwija się sytuacja w Niemczech: tam nie istniał ów trójpodział — była tylko filologia (*Literaturwissenschaft*, *Literaturgeschichte*), szanowna, strasznie naukowa, i z drugiej strony dziennikarka — *Literaturkritik* — działalność niezbyt w oczach „powag" zasługująca na zaufanie. Ludzie tacy jak Lessing, Herder czy Schiller w Anglii byliby krytykami, w Niemczech musieli robić albo karierę uniwersytecką albo — w swej działalności krytycznej — spadać do rzędu „żurnalistów". Otóż od dłuższego już czasu w niemieckiej, niesłychanie bujnej humanistyce (tenże numer TLS przynosi omówienie trzydziestu z górą książek o literaturze, które ukazały się ostatnio w NRF, przeważnie w tanich, popularnych wydaniach) obserwować można, jak *Literaturwissenschaft* schodzi ze swego piedestału, przestając mniemać, jakoby zainteresowania społeczne czy moralne były niegodne filologa, jakoby XIX-wieczny scientyzm był szczytowym wykwitem nauki i jakoby pisać należało niezrozumiale. W dodatku *Literaturwissenschaft* ogromnie się interesuje twórczością najnowszą: osobne studium można by poświęcić temu, skąd w Niemczech (podobnie jak przed I wojną) ten kult awangardy, sprzężony z nowym zainteresowaniem dla literatury romantycznej. Dość, że przepaść między filologią a dziennikarstwem w Niemczech się zwęża: powstaje to, co Anglicy — a także Francuzi, choćby przez pamięć Diderota, Sainte-Beuve'a czy Baudelaire'a — nazywają krytyką.

W Polsce mieliśmy jak wiadomo wspaniałą krytykę uniwersytecką i pozauniwersytecką (wystarczy przypomnieć postacie tak różne, jak Porębowicz, Ignacy Matuszewski, Brzozowski, Kołaczkowski), dzisiaj czasami odezwie się głos *pleno titulo* krytyka (np. Przyboś, Sandauer, Wyka, Błoński, Kijowski) na ogół jednak parającego się czym innym. Ale może pod wpływem niemieckiej dychotomii widzimy tylko filologów i krytyków, najniesłuszniej zaliczając do tych ostatnich — recenzentów, których należałoby wyodrębnić w osobną kategorię. Im ściślejsze byłyby przepływy między wszystkimi trzema kategoriami, tym lepiej (na pewno są zbyt małe — np. kto z szarych czytelników czasopism wie o Jakob-

sonowskiej szkole krytyki?), ale może zwrócenie uwagi recenzentów, że nie są krytykami, ustrzegłoby ich od różnych śmieszno-smutnych pretensji.

Co uderza przy lekturze TLS, to słaba wzajemna znajomość krytyków ponad granicami językowymi. A jeśli wyjątkowo zna się kogoś obcego, to wyjmuje się go z jego atmosfery kulturalnej jak rybę z wody i traktuje się go całkiem inaczej, niż *in patria eius*. Francuzi czy Włosi z szacunkiem mówią o T. S. Eliocie oraz I. A. Richardsie, widząc w pierwszym pioniera swoistego „estetyzmu", w drugim ojca amerykańskiej szkoły *new criticism*, prekursora, który już w latach dwudziestych zajmował się semantyką i teorią informacji. Tymczasem dla Anglików to, co najcenniejsze u Eliota, Richardsa i jeszcze trzeciej wielkiej figury krytycznej, F. R. Leavisa (który tak paskudnie i słusznie obszedł się niedawno z P. C. Snowem), to wcale nie estetyzm i semantyka, lecz związki, łączące tę trójcę z tradycją Matthew Arnolda. Arnold był krytykiem z czasów królowej Wiktorii, który sporo skorzystał od Sainte-Beuve'a i Heinego, gusta miał klasyczne i styl dostojny, ale jedno w nim było angielskie do szpiku kości: traktował literaturę jako „sądzenie życia" (sławne zdanie z roku 1846: *The end and aim of all literature is a criticism of life*), zatem stał wcale nie tak daleko od tej dydaktyki, którą Kott traktuje jako naszą specjalność narodową. Angielska krytyka zawsze była — w znakomitej większości — niechętna zbyt obfitemu teoretyzowaniu i autonomizowaniu literatury, rozsądna, raczej dydaktyczna, pamiętająca o potrzebach szarego czytelnika: to co Anglik ceni u Richardsa to koncepcja, że poezja „organizuje nasze impulsy", u Eliota koncepcja „dojrzałości" poetyckiej, u Leavisa koncepcja równoległości między rozwojem moralnym i artystycznym. Tak z grubsza wygląda sprawa przez pryzmat TLS.

Jak się załamuje w tym pryzmacie obraz krytyki kontynentalnej? Czy można wyraźnie rozklasyfikować jej prądy? Na szczęście nie. Bardziej się widzi ludzi myślących, niż prądy. Opiszmy ich z grubsza, kolejno.

Raymond Picard (Sorbona) biada, że krytyka francuska, zamiast koncentrować się na tekstach, kontynuuje biograficzne błądzenia Sainte-Beuve'a (który jak wiadomo nie poznał się na Balzaku, Stendhalu, Wiktorze Hugo, Tocqueville'u, Baudelairze; bagatela), że zatem krytyka schlebia naiwności czytelników, którzy wolą przygody autora od jego dzieł i mylnie wiążą jedno z drugim. Albo też uprawia krytyka zgubną psychoanalizę: fatalnym przykładem świeci tu praca Sartre'a o Baudelairze, która świetnie odtwarza psychologię poety, ale wcale nie mówi skąd się wzięły *Kwiaty zła* i czym w ogóle są? Tekst nie powinien być traktowany jako dokument, jako symptom, jako szczebel

po którym się przechodzi do innych problemów: to dobre dla psychologa czy socjologa, nie dla krytyka. Ten ostatni winien badać strukturę literacką tekstu; tymczasem wielu krytyków, mówiąc o strukturze, w istocie traktuje tekst jako zbiór znaków pozbawionych literackiej specyfiki. Tekst jest absolutnym i ostatecznym przedmiotem krytyki literackiej; jej funkcja, to *explication de texte*. Oraz *critique des genres*, krytyka rodzajów literackich. Oraz badanie psychologii odbioru literackiego, bo trzeba ustalić relację między wewnętrzną spoistością dzieła a jego działaniem na czytelnika. Jednym słowem typowe poglądy rzetelnego, niezbyt lotnego filologa, dobrze u nas znane od dawna, formułowane zwłaszcza wtedy, kiedy się rozprawiano z naiwnym biografizmem Kallenbacha lub z wulgarnym socjologizowaniem. Przytoczmy jeszcze kwaśną i chyba dość uzasadnioną uwagę Picarda: wychodzi dziś taka masa książek, że krytycy prasowi mają wybór tylko między ascezą a szarlatanerią: „w istocie obierają zwykle miejsce pośrednie".

Drugi Francuz, Roland Barthes, autor między innymi głośnej książeczki *Le degré zéro de l'écriture* (1953), wykładowca w Ecole Pratique des Hautes Etudes, związany z „nową powieścią" (Robbe-Grillet itd), widzi cztery główne nurty filozoficzne, w których rozwijała się po wojnie krytyka francuska. Egzystencjalizm: tu Sartre. Marksizm: tu ciekawe tylko pogranicze, nie zaś ortodoksja: Lucien Goldmann (który dużo zawdzięcza Lukacsowi; pisał o Racinie, Pascalu, Malraux, „nowej powieści", awangardowym teatrze). Psychoanaliza: tu najgłośniejszy ostatnio Charles Mauron (o Racinie i Mallarmém), na pograniczu Bachelard (sławna *La poétique de l'espace, 1958*, il.), ojciec najżywszej dziś francuskiej szkoły krytyków (G. Poulet, J. Starobinski, J. B. Richard). Wreszcie strukturalizm: modny we Francji odkąd Lévi-Strauss (fundamentalne jego dzieło: *Anthropologie structurale*, 1958) wprowadził strukturalizm lingwistyczny de Saussure'a i Jakobsona do innych dziedzin humanistyki. Warto przypomnieć, że Jakobson — profesor Harvardu — w młodości był związany z rosyjskimi formalistami (Szkłowski, Tynianow, Eichenbaum, Winogradow, przez jakiś czas Żyrmunski, poniekąd Tomaszewski, którego *Teoria literatury* wyszła u nas w Poznaniu w 1935, warto też naszych sympatyków formalizmu, niekiedy świetnie się zapowiadających — jak Siedlecki czy Hopensztand — odnaleźć w *Pracach ofiarowanych Kazimierzowi Wóycickiemu*, Wilno 1937. Dziwnymi drogami chadzają zdobycze umysłowe. Strukturaliści francuscy niewiele jeszcze dali dzieł krytycznych, ale Barthes przepowiada im przyszłość (sam chyba do nich należy).

Jeśli chodzi o przeszłość — ze szczególną energią atakuje kochanego Lansona, „prototyp francuskiego profesora literatury", który uformował wiele pokoleń filologów i krytyków. „Lansonizm jest ideologią:

nie wystarczy mu po prostu stosować obiektywne zasady wszelkiego postępowania naukowego, implikuje również pewne ogólne przekonania o człowieku, historii, literaturze i stosunku między autorem a dziełem. Np. psychologia Lansona jest całkiem przestarzała, bo polega przede wszystkim na jakimś analogicznym determinizmie, zgodnie z którym szczegóły danego dzieła są podobne do szczegółów biografii autora, postacie wcielają najgłębszą jaźń autora itd. Jest to zatem ideologia szczególnego rodzaju, bo odkąd powstała psychologia, myślano o stosunku odwrotnym — stosunku negacji — między autorem a dziełem. Oczywiście jest rzeczą nieuniknioną, by ideologia opierała się na postulatach filozoficznych; argument przeciw lansonizmowi jest nie taki, że wychodzi on z określonych przesłanek, tylko że spowija je moralnym płaszczem rygorystycznego, obiektywnego badania: jakby ideologię skrycie przemycano do postawy naukowej". Ale — powiada dalej Barthes — ponieważ jednocześnie mogą istnieć różne zasady ideologiczne (i nawet można się na nie jednocześnie zgadzać), więc ideologia nie stanowi istoty krytyki a „prawda" nie stanowi jej kamienia probierczego. Mieć ideologię, to nie grzech; grzech, to nie przyznawać się do niej. „Jakże można sobie wyobrażać, że dzieło jest r z e c z ą, niezależną od psychiki i osobistych dziejów krytyka, który je bada, niby korzystając z jakichś przywilejów eksterytorialnych? Byłoby doprawdy uderzające, gdyby głęboki związek, jaki większość krytyków postuluje między autorem, którym się zajmują, a jego dziełami, nie istniał w odniesieniu do ich własnych dzieł i do ich sytuacji w czasie. Wszelka krytyka musi *implicite* zawierać (choćby w sposób jak najbardziej pośredni i dyskretny) komentarz na swój własny temat, wszelka krytyka jest krytyką zarówno danego dzieła jak i samego krytyka... Inaczej mówiąc, krytyka nie jest w żadnym razie tabelą wyników lub zespołem sądów; jest w swej istocie działalnością, to znaczy serią aktów intelektualnych, nierozłącznie splątanych z historyczną i subiektywną (to są synonimy) egzystencją osoby, która je wykonuje i przyjmuje za nie odpowiedzialność. Nie warto pytać, czy jakaś działalność jest »prawdziwa«: imperatywy, które nią kierują, całkiem są inne".

„Powieściopisarz czy poeta mówi o przedmiotach i zjawiskach, które — niezależnie od tego czy są rzeczywiste czy zmyślone — wyprzedzają język i leżą poza nim. Świat istnieje a pisarz posługuje się językiem: oto definicja literatury. Przedmiot krytyki jest odmienny: zajmuje się ona nie »światem« lecz językowymi sformułowaniami innych ludzi; stanowi więc komentarz do komentarza, język wtórny lub — jakby powiedział logik — metajęzyk, który stosuje się do języka pierwotnego (języka, traktowanego jako przedmiot). Wynika z tego, że działalność krytyczna musi brać pod uwagę dwa rodzaje związków: związek między językiem krytyki i językiem badanego autora oraz

związek między językiem autora (językiem-przedmiotem) i światem. Krytykę można określić jako wzajemne oddziaływanie na siebie obu tych języków, jest więc ona bardzo podobna do logiki, która w całości opiera się na rozróżnieniu języka-przedmiotu i metajęzyka. Jeśli zatem krytyka jest tylko metajęzykiem, jej zadaniem nie jest odkrywanie form »prawdy«, tylko form »zasadności«. Sam w sobie język nie może być prawdziwy czy fałszywy: albo jest zasadny albo bezzasadny. Jest zasadny, kiedy składa się ze spoistego systemu znaków. Reguły języka literackiego nie dotyczą relacji między tym językiem a rzeczywistością, lecz tylko zgodności tego języka z systemem znaków, na jaki się autor zdecydował... Nie jest zadaniem krytyki stwierdzać, czy Proust powiedział »prawdę«, zadaniem jej jest jedynie skonstruowanie własnego języka tak spoistego i logicznego — czyli systematycznego — jak tylko możliwe, by mogła ona zdać sprawę, lub raczej »zintegrować« (w matematycznym sensie tego słowa) możliwie największą część języka Prousta, tak samo jak wzór logiczny bada zasadność określonego rozumowania, nie wypowiadając się w kwestii »prawdziwości« argumentów". Aby nie popełniać grzechu, o którym była mowa wyżej, „krytyka winna jako moralny swój cel widzieć nie odczytywanie sensu badanego dzieła, lecz rekonstrukcję reguł i uwarunkowań, które zadecydowały o opracowaniu tego sensu. Oczywiście trzeba zawsze pamiętać, że dzieło literackie stanowi system semantyczny bardzo szczególny, którego celem jest nadanie światu sensowności, lecz nie określonego sensu (*meaning, not a meaning*)... Ponieważ literatura polega jednocześnie na natarczywym proponowaniu sensu i na uporczywej niepochwytności tego sensu, nie jest ona stanowczo niczym innym jak tylko językiem, to znaczy systemem znaków; jej istota leży nie w przekazie (*message*) lecz w systemie. Zatem powołaniem krytyka nie jest rekonstruowanie przekazu, lecz systemu, tak samo jak zadaniem językoznawcy nie jest odcyfrowywanie znaczenia jakiegoś zdania lecz określanie formalnej struktury, która pozwala na przekazanie jego sensu... Działalność krytyczna, to porządkowanie tego, co zrozumiałe w naszym czasie."

Osiemdziesięcioletni Emilio Cecchi, najbardziej znany krytyk włoski, powołuje się na dwóch swoich mistrzów: są nimi Vico i Croce. Piękna genealogia umysłowa: *Prinzipi di una scienza nuova* Vico ukazały się w roku 1725 (ale oddziaływać zaczęły dopiero na romantyków). Za największych krytyków XIX wieku uważa Sainte-Beuve'a, De Sanctisa i Patera. „Oczywiście u De Sanctisa nie ma ani śladu pokrewieństw z zamiłowaniem Sainte-Beuve'a do szczegółów biograficznych i psychologicznych, nie ma też ani cienia melancholijnej, aleksandryjskiej, jakby chorobliwej mistyki Piękna — przez duże P — którą znajdujemy u Patera. Ale to nieważne wobec faktu, że tym trzem krytykom wspólny jest jeden zasadniczy dar, który później chyba już nigdy nie

ujawnił się w tym stopniu. Jest to dar identyfikowania żywotnego rdzenia osobowości oraz dzieła sztuki, przez stawianie czytelnika wobec dzieła nie tyle za pomocą analizy, wywodu, dokumentacji i tym podobnych metod, ile z odkrywczą żywością, w której stapiają się idealnie ocena historyczna i estetyczne wzruszenie... Moim zdaniem styl eseju krytycznego stanowi gwarancję prawdy i żywotności wrażeń i koncepcji, które są w nim podane; styl jest organiczną częścią owej prawdy i żywotności. Czego żądamy od poezji, sztuki, literatury? Można tylko powtórzyć starą odpowiedź — zawsze tę samą — która jednak wystarczała Goethemu i Tołstojowi: od poezji i literatury żądamy prawdy. Nie jest to prawda empiryczna lecz transcendentna, zawarta w formie na której odcisnęły się znamiona czasu, lecz zachowuje swoje znaczenie ponad i poza czasem, bo zawiera najistotniejszy sens ludzkiego doświadczenia". Najwięksi, zdaniem Cecchiego, pisarze naszych czasów: Proust, Mann, Musil, Kafka, Virginia Woolf, Joyce, Valéry, Eliot. I wreszcie krytyka krytyki: „W wielu wypadkach coś, co wygląda na odmienne, nieznane dotychczas zasady krytyczne, okazuje się tylko zespołem kryteriów sensu lub wartości, które się przyjmuje dla formułowania sądów estetycznych, choć w istocie nie mają nic wspólnego z estetyką. Czasem co prawda odzwierciedlają istotne bodźce i nowe impulsy, płynące od społecznej, politycznej czy innej rzeczywistości współczesnego świata. Lecz ich właściwe miejsce jest w działaniu. Kiedy zaczyna się je stosować w estetyce i krytyce — to znaczy w dziedzinie kontemplacji — są tylko błędami". I wylicza Emilio Cecchi typowe błędy współczesnej krytyki: m. in. freudyzm, egzystencjalizm, mania awangardyzmu i eksperymentalizmu za wszelką cenę.

Drugi Włoch — Umberto Eco — ma lat trzydzieści jeden, wykłada estetykę na uniwersytecie turyńskim, sporo szumu narobiła jego książka *Opera Aperta*, którą z piekielną złośliwością omawia tenże numer TLS, zarzucając autorowi, że mnóstwa ciekawych koncepcji nie podbudował jak dotąd żadną solidniejszą i lepiej ugruntowaną analizą krytyczną, tylko erudycyjnym motylkowaniem. Jego wywód w TLS zaczyna się jak u Barthesa, ale Włoch jest mniej ascetyczny i chciałby sięgnąć dalej, poza wąskie ramy metodyczne i subiektywistyczno-historyczny relatywizm Francuza. W zakresie poetyki, działalność krytyczna nie ma służyć rozróżnianiu pięknych i brzydkich aspektów dzieła dla określenia walentnych jego elementów, ma natomiast opisywać m o d e l e s t r u k t u r a l n e. Swoje stanowisko określa Eco jako reakcję na idealizm Crocego (reakcją nań — powiada — były także we Włoszech na przestrzeni ostatniego półwiecza egzystencjalizm, personalizm chrześcijański, pragmatyzm, neopozytywizm, marksizm itd). „Opierając się na metodzie Crocego, jego następcy sprowadzili Dantego tylko do antologii poetyckich błyskawic, napięć lirycznych. My zareagowaliśmy

poświęcając się historii poetyki, badaniu różnych koncepcji sztuki, koniecznych by pochwycić wszystkie artystyczne wartości dzieła mimo, że z konieczności osądzane być musi na podstawie wrażliwości naszych własnych czasów". Następnie Eco spłaca dług tym krytykom, w szczególności I. A. Richardsowi, którzy nauczyli go analizy języka poetyckiego pod kątem jego mechanizmu komunikacji, i powiada, że ojcem tego rodzaju analiz i w ogóle strukturalizmu jest Arystoteles. „Uważam, że analiza formalna strukturalnych mechanizmów dzieła (oraz wysnuwanie stałych układów strukturalnych, które znaleźć można w każdym dziele sztuki) nie prowadzi do traktowania dzieła jako celu samego w sobie (jak to robi wielu nowych krytyków), lecz dostarcza narzędzi dla zrozumienia związków między dziełem, kontekstem kulturalnym i osobowością pisarza... Podejście formalne jest jedynym sposobem prawidłowego wyjaśniania powiązań dzieła ze światem innych wartości".

Oto wreszcie generalna koncepcja estetyczna autora. „Od Joyce'a do muzyki serialnej, od malarstwa nie przedstawiającego do filmów Antonioniego, dzieło sztuki staje się coraz bardziej *opera aperta*, dziełem otwartym, wieloznacznym, które zamiast zwartego i uporządkowanego świata wartości sugeruje odbiorcy »wachlarz« znaczeń, »pole« możliwości, i w tym celu coraz bardziej się domaga czynnej interwencji, operatywnej selekcji ze strony czytelnika lub widza. Określając ten model dzieła otwartego posługiwałem się obficie teorią informacji. Jednocześnie starałem się odnieść ten model estetyczny do innych modeli, jakie można zidentyfikować w sferze kultury współczesnej: od fizyki z jej modelami metodologicznymi, aż do modeli logiki wielowartościowej, psychologii itd. Chciałem pokazać jedność rozmaitych aspektów tego momentu kultury, jaki przeżywamy. Nie jestem jednak pewien, czy udało mi się uniknąć łatwych porównań. I właśnie dlatego zwróciłem się do różnych metodologii strukturalnych (od lingwistyki de Saussure'a do antropologii Lévi-Straussa; zawsze też intrygowała mnie koncepcja »struktury warstwowej« wysunięta przez René Welleka [tu Polak wtrącić musi ze złością: jakiego tam Welleka! Ingardena!] a badania formalistów rosyjskich interesują mnie tak jak i jego), z zamiarem rozwiązania takiego problemu: jak sprowadzić różne kulturowe objawy danego okresu do ścisłych modeli strukturalnych, tak by móc wykazać, jakie układy strukturalne są im wspólne. Nie chodzi tu o wykrywanie pokrewieństw »ontologicznych«, lecz o stwierdzenie, że można posłużyć się tymi samymi narzędziami pojęciowymi dla opisania różnych zjawisk. Moim zdaniem dopiero na tym etapie wolno się zabrać do szerszych analiz historycznych i spytać o związki między owymi mniej lub więcej podobnymi modelami z jednej strony, a z drugiej strony ekonomicznymi i społecznymi podstawami danej cywilizacji lub danego okresu".

„Uderzyło mnie, że wielu angloamerykańskich krytyków, którzy pisali w specjalnym numerze TLS, żywo przejmuje się takim rodzajem literatury, któraby nam pomagała lepiej rozumieć ludzkie doświadczenie i ważne dla nas wartości. Moja definicja sztuki, jako formy, w której wartości (owo »przed«, które poprzedza poród dzieła, i owo »po«, ku któremu dzieło jest skierowane) stapiają się w strukturze i nabywają znaczenia tylko o tyle, o ile struktura ma własne wartości — ta definicja oznacza, że dzieło sztuki może przekazywać system wartości, które uznam za negatywne. Istnieją zatem dwie możliwości. Albo nowy ład, jakim obdarzyła te wartości forma artystyczna, może mi pomóc do nawiązania z nimi kontaktu przez większą sympatię i zrozumienie. Albo też mogę wobec dzieła pojąć wartości, jakie ono przynosi, a jednak je odrzucić... Innymi słowy — sztuka nie jest Absolutem, lecz formą działalności, dialektycznie związaną z innymi dziedzinami działalności, innymi zainteresowaniami, innymi wartościami... Oto może dalsze, swoiste zadanie krytyki: zaprawiać do wyboru i selekcji. Każdy czytelnik dzieła literackiego — choćby stosował najsurowsze kryteria techniczne i strukturalne — może i powinien nawiązać ze światem autora kontakt emocjonalny i intelektualny, odmalować sobie tego człowieka i jego świat. Dobrze, że istnieją wyjątkowo wrażliwi ludzie, którzy swoje przeżycie lektury umieją przekazać tak, że staje się ono i naszym przeżyciem".

Dámaso Alonso jest profesorem filologii romańskiej na uniwersytecie madryckim i członkiem Królewskiej Akademii Hiszpańskiej. Uznając najróżniejsze rodzaje i funkcje krytyki, mówi, że najbardziej interesuje go taka krytyka, „kiedy obserwator stoi przed dziełem literackim, pełen chęci przeniknięcia do samego dna jego istoty, jako tworu żywego, jedynego. To moja postawa, zatem pierwszą moją troską jest ustalenie, jaki proces racjonalny lub magiczna formuła mogą nam ułatwić zrozumienie tajemnicy dzieła: tego, co czyni je tak jedynym, jak Bóg lub ja sam, i skąd czerpie ono siły, którymi odznacza się wszelki utwór intensywny i oryginalny". Olbrzymia ilość utworów, jakimi zajmują się uczeni, nie ma tej siły: „akademicka zaskorupiałość próbuje utrzymać fikcję, bo te książki w gruncie rzeczy nie istnieją — są martwe. Trzeba zdobywać naukową wiedzę o »prawdziwych« dziełach literackich". To, co daje jednostce literackiej — książce, pisarzowi, epoce — jej indywidualność, t o s t y l. „Mr. Wellek — przypisując mi uprawianie »stylistyki« — uważa ją za badanie »warstwy dźwiękowej (eufonii, metryki itd.) oraz jednostek znaczenia (słownictwa, składni, stylu)«. Lecz »stylistyka«, którą nie tylko uprawiam lecz także usiłowałem określić i w pewnym sensie stworzyć, nie jest bynajmniej badaniem tych rzeczy, lecz badaniem wszystkiego, co indywidualizuje dzieło literackie. Próbowałem przede wszystkim wyzwolić stylistykę z wyłącz-

nego zajmowania się powierzchnią dzieła i skierować ją ku jego zawartości pojęciowej i uczuciowej. Posługując się terminologią, którą de Saussure przyjął dla składników »znaku« językowego, w »znaku« literackim wyróżniłbym jego śladem »oznaczone« i »oznaczające«. Saussure widział w oznaczającym obrazie akustycznym tylko głoskę lub ciąg głosek: w obrębie języka pobudzają one (w umyśle osoby, która je słyszy, czyta lub wymawia) jedno określone pojęcie: tak np. *arbre* po francusku ewokuje rzecz, drzewo. Odmiennie od Saussure'a biorę pod uwagę w fonicznej budowie słowa nie tylko jego strukturę głoskową, lecz wszystko, co w rzeczywistej mowie coś wyraża: następstwo głosek, intonację, tonację, nasilenie, szybkość, płynność, przerwy itd. Również »oznaczone« nie jest tylko pojęciem, lecz kompleksem elementów pojęciowych, uczuciowych i wyobraźniowych — całym tym zawiłym prądem, który przekazujemy, mówiąc. Co więcej trzeba podkreślić, że nie sposób postawić tamę linearnej rozciągliwości »oznaczającego«: cały poemat może być znakiem literackim. *Divina Commedia* jest ogromnym »oznaczającym«, jest również ogromnym »oznaczonym«... Badać stylistycznie poemat lub jakikolwiek utwór literacki, to znaczy rozumieć go jako znak, czyli w świetle związku (względnie równania), stworzonego przez utwór między elementem oznaczającym a przekazem oznaczonym. Sprawą w moim pojęciu zasadniczą jest, by umieć rozpocząć badanie równie dobrze od zewnętrznego układu słów jak i od ich zawartości pojęciowej lub uczuciowej". W jednym wypadku ważne będzie badanie przede wszystkim oznaczającego (Petrarka), kiedy indziej oznaczonego (Donne). „Podejście od tej strony jest niemal z reguły trudniejsze. Czasem wymaga głębokiego wniknięcia w świat umysłowy lub — na odmianę — w szczegóły biograficzne i historyczne. Analiza najczęściej musi ulegać fluktuacjom między tymi dwoma skrajnymi stanowiskami... Stylistyka zawsze będzie rozpaczliwą aspiracją ku nauce o literaturze; jeśli wolno tak rzec — nauką niedoskonałą. Bo nie ma sposobu wniknięcia w »oznaczone« przy pomocy technik naukowych, jeśli uprzednio nie pochwyciliśmy go intuicyjnie". O innych dziedzinach badań literackich mówi profesor, że są koniecznie potrzebne, wspaniałe, byle tylko „wprowadzić do naszego myślenia nieco jasności i ścisłości: musimy zdawać sobie sprawę z tego, co naprawdę robimy, i nie mieszać pracy bardzo cennej dla historii kultury (nawet kultury literackiej) z tą sprawą, która nas tutaj obchodzi — z badaniem dzieła, jako przedmiotu naszych dociekań naukowych".

Profesor literatury niemieckiej w Zurichu, Emil Steiger, podaje starą jak świat definicję piękna: jedność w wielości (względnie w złożoności). To jest dla niego istotny przedmiot badań literackich, który pochwycić można przez Herderowską *Einfühlung*, wczuwanie się. Jeśli jednak *Einfühlung* nie ma być czystym kaprysem, badacz (krytyk)

musi doskonale znać uwarunkowanie historyczne dzieła: dopiero pod tym warunkiem zinterpretować może należycie jego wewnętrzną harmonię, jego piękno. Zasadniczym składnikiem tej harmonii dzieła literackiego jest czas — i wydaje się, że to jest główny przedmiot zainteresowań Emila Steigera. Najważniejsza jego książka: *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters* (1939).

Hans Mayer był do niedawna profesorem literatury niemieckiej w Lipsku. Mówi ze wstrętem o krytykach, którzy uważają, że ich temat jest nieważny, że ważne dla nich jest tylko uprawianie „sztuki" krytycznej: stąd kompletnie nieodpowiedzialne wzloty krytyków nawet tak uzdolnionych, jak np. Alfred Kerr. Hans Mayer jest niechętny oddzielaniu filologii od krytyki: cóż to za krytyk — powiada — który nie ma kultury historycznej i umiejętności poprawnego rozumowania, a z drugiej strony — jakże może historyk czy filolog interpretować przeszłość inaczej, niż tylko w świetle doświadczeń swojej własnej epoki? Zatem nie odpowiada profesorowi ani estetyzm Eliota ani ciasna niemiecka *Dichtungswissenschaft*, która niby ma zastąpić starą filologię: on chwali tych uczonych, którzy badają nie tylko tekst, ale także życie autora i jego czasy (tu pochwała Anglosasów). Ale jak interpretuje się związek dzieła z uwarunkowaniem epoki? Oto pytanie. Mayer wiele skorzystał od Lukacsa — i powiada, że nie wystarczy mu nagi, niewyjaśniony fakt historyczny: „nie sądzę, aby można było zrozumieć dzieje literatury europejskiej w ostatnich dwustu latach, jeśli się nie zwrócić do różnych etapów rozwoju społeczeństwa burżuazyjnego, które leżą u podstaw". Lecz stopniowo profesor odchodził od Lukacsa, który zbyt prymitywnie wiązał dzieło z bazą, nie dość uwzględniając jego specyfikę artystyczną, a także posługiwał się nieraz pojęciami pustymi, w każdym razie dla krytyki nieoperatywnymi. Tak więc pierwszymi mistrzami Mayera byli Lukacs i Tomasz Mann, potem przemożny wpływ miał na niego Berthold Brecht. Jacy pisarze dziś budzą jego zainteresowanie? „Od chwili śmierci Brechta niecierpliwie oczekuję nowych dzieł Dürrenmatta, interesuje mnie również każda książka Sartre'a, ciekaw jestem co napiszą tacy dramaturgowie angielscy, jak Pinter i Wesker, z zapartym tchem oczekuję nowej powieści Güntera Grassa".

*

* *

Rozmaitość — jak widać — kolosalna, rozpiętość od preromantyzmu do cybernetyki. Chwała Bogu. Trudno wiedzieć, czy wszystkie reprezentowane tu postawy będą dla przyszłości płodne, ale na pewno świetnie służą sobie nawzajem, choćby jako normy negatywne: każdą

teorię krytyczną, najbardziej nawet sensowną, można w praktyce doprowadzić do absurdu — jej zwalczanie przez wyznawców innych teorii doskonale pomaga ustrzec się absurdu. Czasem też absurdalne bywają pomysły teoretyczne, ale wtedy broni przed nimi praktyka: świetnie tego dowodzi William Righter w książce *Logic and Criticism* (1963) omawiając krytyków, którzy całą swoją koncepcję oparli na jednym jedynym pojęciu (Blackmur: *gesture*, Empson: *ambiguity*, Cleanth Brooks: *irony*, Ransome: *texture*). Righter wykazuje jak na dłoni, że ich osiągnięcia są wprost proporcjonalne do stosowania tych terminów w sposób niekonsekwentny i zgoła nielogiczny.

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES